TOMÁS DE AQUINO

DE POTENTIA DEI, CUESTIÓN 3

LA CREACIÓN

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ Y ENRIQUE MOROS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 128: Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros

© 2001. Ángel Luis González y Enrique Moros

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA 5

1. En primer lugar se cuestiona si Dios puede crear algo de la nada 7

2. En segundo lugar se pregunta si la creación es un cambio 19

3. En tercer lugar se pregunta si la creación es algo real en la criatura, y si lo es, qué es 23

4. En cuarto lugar se pregunta si el poder de crear, o incluso el acto de la creación, son comunicables a alguna criatura. 29

5. En quinto lugar se pregunta si puede haber algo que no sea creado por Dios 43

6. En sexto lugar se pregunta si el principio de la creación es uno solo 47

7. En séptimo lugar se pregunta si Dios actúa en toda operación de la naturaleza 63

8. En octavo lugar se pregunta si Dios obra en la naturaleza creando, que es lo mismo que preguntar si la creación está implicada en la obra de la naturaleza 77

9. En noveno lugar se pregunta si el alma racional es llevada al ser por medio de una creación o bien mediante la transmisión del semen 89

10. En décimo lugar se pregunta si el alma racional ha sido creada en el cuerpo o fuera del cuerpo 107

11. En undécimo lugar se pregunta si el alma sensitiva y la vegetativa existen por creación o se transmiten por el semen. 117

12. En duodécimo lugar se pregunta si el alma sensitiva o vegetal están en el semen desde el principio cuando éste se separa 129

13. En decimotercer lugar se pregunta si un ente procedente de otro puede ser eterno 135

14. En decimocuarto lugar se pregunta si lo que es diverso en esencia de Dios puede haber existido siempre 139

15. En decimoquinto lugar se pregunta si las cosas proceden de Dios por necesidad de su naturaleza o por el arbitrio de su voluntad 149

16. En decimosexto lugar se pregunta si la multiplicidad puede proceder de un único Primero 161

17. En decimoséptimo lugar se pregunta si el mundo ha existido siempre 177

18. En decimoctavo lugar se pregunta si los ángeles hayan sido creados antes que el mundo visible 195

19. En decimonoveno lugar se pregunta si los ángeles pudieron existir antes que el mundo visible 209

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS 213

NOTA INTRODUCTORIA

En las páginas que siguen ofrecemos al lector la traducción castellana de la cuestión tercera de las *Cuestiones disputadas acerca del poder de Dios* de Santo Tomás de Aquino. Es un paso más en nuestro propósito de poner a disposición de todos el texto castellano completo de dichas cuestiones disputadas.

La cuestión tercera versa sobre la creación. La razón por la que ocupa el tercer lugar en el *De potentia* la ofrece el mismo Santo Tomás en el título: porque "es el primer efecto del poder divino". Se trata de una cuestión extraordinariamente larga, que se desarrolla en 19 artículos.

Hemos traducido del texto latino que ofrece la edición de las *Quaestiones Disputatae* editadas por Marietti[1]. La edición crítica, que está preparando la comisión leonina, no está todavía disponible. Hemos tenido en cuenta las observaciones que aporta la excelente traducción italiana, que ha podido consultar los trabajos previos de dicha comisión, para leer determinados pasajes de la obra[2]. Nos ha sido también de mucha utilidad este libro para ofrecer a pie de página las referencias de Santo Tomás a otros autores del modo que es habitual hoy en día.

En la traducción hemos procurado ser lo más fieles posibles al texto original latino, a la vez que intentamos ofrecer una tersa y clara lectura castellana, hasta donde lo permite el estilo latino de Santo Tomás. Pero no hemos prescindido de los giros propios del autor, ni de las repeticiones habituales en este tipo de escritos, porque aunque hagan ciertamente algo engorrosa la lectura de estas páginas, permiten advertir su carácter propio, sin posibilidad de confundirlo con un ensayo actual.

---

1 Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De potentia*, cura et studio Pauli M. Pension, En *Quaestiones Disputatae*, Tomo II, Marietti, Romae 1953[8], 37-101.

2 Tommaso D'Aquino, *La potenza di Dio*. Questioni I-III, a cura de Angelo Campodonico, traduzione di Luca Tuninetti, Nardini editore, Firenze 1991, 183-459.

Hemos sido lo más escuetos posible en las notas, dejando las referencias en lo sustancial. Respecto a los escritos de Aristóteles, además del título, se encontrará el libro y capítulo correspondiente seguido del número de columna y las líneas como es habitual por la edición de Bekker. Respecto a los autores cristianos antiguos, ofrecemos las referencias de la Patrología Griega y Latina de Migne. Finalmente, respecto del resto de autores medievales, hemos optado por la referencia más directa e inmediata.

Confiamos que esta edición contribuya a hacer más asequible la obra de Santo Tomás y sea un impulso para el estudio directo de sus obras, que tantos tesoros de sabiduría encierran.

ARTICULO 1

En primer lugar se cuestiona si Dios puede crear algo de la nada

Parece que no.

OBJECIONES. 1. Dios, en efecto, no puede obrar contra los principios comunes del pensamiento, por ejemplo que el todo no sea mayor que una parte suya. Ahora bien, como dice el Filósofo[1], de acuerdo con la opinión de los filósofos es una idea común que de la nada no se hace nada. Por tanto, Dios no puede hacer algo de la nada.

2. Además, todo lo que es hecho, antes de que existiese, era posible que existiese; en efecto, si era imposible que fuera, no es posible que fuese hecho, ya que nada es cambiado en lo que es imposible. Ahora bien, la potencia en virtud de la cual algo puede existir no puede estar más que en algún sujeto, a no ser que ella misma sea el sujeto; en efecto, un accidente no puede existir sin un sujeto. Por consiguiente, todo lo que se hace, se hace a partir de una materia o sujeto. Es imposible, por tanto, que algo sea hecho de la nada.

3. Además, no puede recorrerse una distancia infinita. Ahora bien, desde el puro no ente al ente hay una distancia infinita; esto es patente por el hecho de que cuando una potencia menos dispuesta está al acto, tanto más dista del acto; por ello, si se suprime absolutamente la potencia, habrá una distancia infinita. Por tanto, es imposible que algo pase desde el puro no ente al ente.

4. Además, afirma el Filósofo[2] que lo que es diferente en todos los sentidos no puede actuar en lo que es absolutamente diferente; es preciso, pues, que el agente y el paciente convengan en el género y en la materia. Pero el puro no ente y Dios no tienen nada

---

1 Aristóteles, *Física* I, 4, 187 a 26-29.

2 Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I, 7, 323 b 18 -324 a 1.

en común. Por tanto, Dios no puede actuar sobre el puro no ente, y de esa manera no puede hacer algo de la nada.

5. Sin embargo podría replicarse que esta argumentación vale cuando se trata de un agente cuya acción difiere de su sustancia, y esa acción necesariamente debe estar inserta en algún sujeto. Pero, por el contrario, Avicena afirma[3] que si existiese un calor privado de materia, obraría por sí mismo sin materia; y sin embargo su acción no sería su sustancia. Por tanto, el hecho de que la acción de Dios sea su esencia no es una razón para que no necesite de la materia.

6. Además, de la nada no se concluye nada: eso es producir un cierto ente de razón. Ahora bien, el ser de razón se sigue del ser de la naturaleza. Por tanto, incluso en la realidad nada puede ser hecho a partir de la nada.

7. Además, si de la nada se produjera algo, la preposición 'de' señala o la causa o el orden. No parece señalar la causa salvo la eficiente o la material. La nada, sin embargo, no puede ser la causa eficiente ni la materia del ente; y así en el asunto en cuestión, la proposición 'de' no indica la causa; igualmente tampoco indica orden, porque, como dice Boecio, no existe ningún orden entre el ente y el no ente. Por tanto, de ningún modo algo puede ser hecho de la nada.

8. Además, la potencia activa, según el Filósofo[4], es el principio del cambio en otro en tanto que es otro. La potencia de Dios no puede ser sino potencia activa. Por tanto, requiere algún sujeto del cambio; y en consecuencia no puede hacer algo d

e la nada.

9. Además, en las cosas hay diversidad, por cuanto una cosa es más perfecta que otra. La causa de esta diversidad no puede provenir de Dios, que es uno y simple. Por tanto, es preciso asignar a la materia la causa de esta diversidad. Es necesario, en consecuencia, establecer que las cosas han sido hechas a partir de la materia y no de la nada.

10. Además, lo que es hecho de la nada posee el ser tras haber tenido el no ser. Hay que considerar, por tanto, un instante, el

---

[3] Avicena, *Metaphysica*, VI, 2, ed. S. Van Riet, t. II, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, Peeters, Louvain-Brill, Leiden 1977 (*Avicenna Latinus*, 3) 306.

[4] Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019 a 15-16; 1020 a 5-6.

último en el que no es, a partir del cual termina su no ser, y un instante, el primero en el que es, a partir del cual empieza a ser. O son uno y el mismo instante o son diversos instantes. Si son el mismo, se sigue que existen dos cosas contradictorias en el mismo instante; si son diversos, al haber un tiempo intermedio entre los dos instantes, se seguirá que hay algo intermedio entre la afirmación y la negación; en efecto, no puede decirse que no es después del último instante en el que no era, ni tampoco que es antes del primer instante en que fue. Ambas cosas son imposibles, a saber, que una contradicción sea simultánea y que tenga un término intermedio. En consecuencia es imposible que algo sea hecho de la nada.

11. Además, lo que es hecho, es necesario que sea hecho en un momento determinado; y lo que es creado es creado en un momento determinado. Por tanto, lo que es creado, o se hace y es hecho simultáneamente, o bien no. Pero no puede decirse que no sea simultáneo, porque la criatura no es antes de ser hecha. Por tanto, si su hacerse es previa a que sea hecha, será preciso que haya algún sustrato de lo hecho, lo cual es contrario a la noción de creación. Si, en cambio, se hace y resulta hecho simultáneamente, se sigue que a la vez se hace y no se hace, porque en las cosas que permanecen lo que es hecho es, mientras que lo que se hace no es. Ahora bien, esto es imposible. Por tanto, es imposible que algo sea hecho de la nada, o sea, creado.

12. Además, todo agente obra algo semejante a sí. Todo agente obra en cuanto que es en acto. Por tanto, nada se hace más que lo que es en acto. Ahora bien, la materia prima no es en acto. Por tanto no puede ser hecha, y sobre todo por Dios, que es acto puro; de este modo cualesquiera cosas que puedan ser hechas, se harán a partir de una materia presupuesta, y no de la nada.

13. Además, todo lo que Dios hace lo realiza por medio de una idea, lo mismo que un artífice realiza sus productos artificiales por medio de las formas de su arte. Pero la materia prima no tiene una idea en Dios, puesto que la idea es una forma, y es una semejanza de lo ideado. Ahora bien, ya que se entiende que la materia prima, según su esencia, carece de toda forma, una forma no puede ser una semejanza suya. Por tanto, la materia prima no puede ser hecha por Dios, y de este modo se concluye lo mismo que antes.

14. Además, no puede ser lo mismo el principio de la perfección y de la imperfección. En las cosas, sin embargo, se encuentra la imperfección, ya que algunas cosas son mejores que otras, y esto puede suceder únicamente por la imperfección de las cosas inferiores. Por tanto, al ser Dios el principio de la perfección, será necesario reconducir la imperfección a otro principio. Pero éste no podrá ser otro que la materia. Por consiguiente, será necesario que las cosas sean hechas a partir de alguna materia, y no de la nada.

15. Además, si algo se hace de la nada, se hace o bien como de un sujeto, como la estatua del bronce; o bien de lo opuesto, como lo configurado de lo no configurado; o bien de un compuesto, como la estatua de un bronce informe. Ahora bien, una cosa no puede ser hecha de la nada como de un sujeto, porque el no ente no puede ser la materia del ente; ni tampoco como de un compuesto, porque de ese modo el no ente se convertiría en ente, como el bronce informe se convierte en un bronce configurado, y de ese modo sería necesario que hubiera algo común entre el ente y el no ente, lo cual es imposible; ni tampoco como de lo opuesto, ya que el puro no ser y el ente difieren más que dos entes de diversos géneros, de los que de uno no se hace el otro, como por ejemplo de la figura no se hace el color, salvo quizá accidentalmente. Por tanto, de ninguna manera algo puede hacerse de la nada.

16. Además, todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí. Ahora bien, de lo opuesto se hace algo por accidente, y del sujeto en cambio por sí; como por ejemplo la estatua se hace por accidente de lo que no está configurado, del bronce en cambio por sí, porque al bronce es accidentalmente informe. Si, pues, algo se hace del no ente, esto ocurrirá por accidente. Por consiguiente, es necesario que se haga por sí de algún sujeto, y en consecuencia no puede provenir de la nada.

17. Además, el que hace proporciona el ser a lo que es hecho. Por tanto, si Dios hace algo de la nada, Dios da el ser a algo. En consecuencia, o hay algo que recibe el ser o bien no hay nada. Si no hay nada, entonces nada será constituido en el ser por aquella acción, y por tanto no se producirá nada. En cambio, si hay algo que recibe el ser, esto será distinto de lo que Dios es, porque el

recipiente y lo recibido no son idénticos. Dios, pues, produce a partir de algo preexistente, y por tanto no de la nada.

POR EL CONTRARIO. 1. Respecto a *Génesis*. 1,1: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra", dice una Glosa, extraída de Beda[5], que crear es hacer algo de la nada. Por tanto, Dios puede hacer algo de la nada.

2. Además, dice Avicena[6] que un agente al que acontece obrar, requiere una materia sobre la que actuar. Pero a Dios no le acaece obrar, en cuanto que su acción es su sustancia. Por tanto, no tiene necesidad de una materia sobre la que actuar, y de ese modo puede hacer algo de la nada.

3. Además, el poder divino es más poderoso que el poder de la naturaleza. Ahora bien, el poder de la naturaleza produce un ente a partir de lo que estaba en potencia. Por tanto, el poder divino hace algo más grande, y así actúa a partir de la nada.

RESPUESTA. Hay que afirmar que ha de sostenerse con toda firmeza que Dios puede hacer algo de la nada y lo hace. Para entender esto se ha de tener presente que todo agente obra en cuanto que es en acto; por ello, el modo en que un agente actúa necesariamente tiene correspondencia con el modo en que está en acto. Ahora bien, una cosa particular está en acto particularmente; y esto en dos sentidos: en primer lugar, respecto a sí misma, ya que no toda su sustancia es acto, al ser tales cosas compuestas de materia y forma; y ésa es la razón por la que una cosa natural no obra según todo lo que es, sino que obra en virtud de su forma, merced a la cual está en acto. En segundo lugar, respecto a aquellas cosas que son en acto. En ninguna cosa natural, en efecto, se incluyen los actos y las perfecciones de todas las cosas que están en acto, sino que cada una de ellas posee el acto determinado a un solo género y a una sola especie; y por eso ninguna de ellas tiene la capacidad de hacer un ente en cuanto que es ente, sino un ente

---

5 Beda, *In Pentatheucum*, Gen. 1, 1 (PL 91, col. 191).

6 Avicena, *Metaphysica*, VI, 2, ed. cit. t. II, 306.

en cuanto que es este ente concreto, limitado a esta o aquella especie concreta; todo agente, en efecto, obra algo semejante a sí mismo.

Y por ello un agente natural no produce el ente sin más, sino un ente preexistente y determinado a esto o a aquello, como por ejemplo la especie del fuego, o la de la blancura o cosas semejantes. Por este motivo, el agente natural obra moviendo, y por eso necesita una materia que sea sujeto del movimiento o de lo movido, y por eso no puede hacer algo de la nada. Por el contrario, Dios es enteramente acto, sea respecto a sí mismo, puesto que es acto puro sin mezcla alguna de potencia, sea respecto a las cosas que están en acto, ya que en él está el origen de todos los entes; por eso, por medio de su acción produce todo ente subsistente, sin presupuesto alguno, por cuanto él es el principio de todo el ser, y es todo en sí mismo. Por este motivo puede hacer algo de la nada; y esta acción suya se llama creación.

Esa es la razón por la que en el libro *Sobre las causas*[7] se afirma que el ser es por creación, y en cambio vivir, y las demás perfecciones semejantes, por información. En efecto, las acciones causales del ente en absoluto se reconducen a la primera causa universal; en cambio, la acción causal de las demás cosas que se sobreañaden al ser, es decir, aquellas cosas con las cuales el ser es especificado, pertenece a las causas segundas, que realizan una acción de informar, como presuponiendo el efecto de la causa universal; y también ésa es la razón por la que ninguna cosa puede dar el ser, excepto en cuanto existe en ella una participación del poder divino. Por eso se dice también en el libro *Sobre las causas*[8] que el alma noble posee una operación divina en cuanto da el ser.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero, por tanto, hay que responder que el Filósofo afirma que el principio de que de la nada nada se hace era una idea u opinión aceptada comúnmente por los filósofos naturalistas, porque el agente natural, que era el que ellos consideraban, obra solamente por medio

---

7 Proposición 18.

8 Proposición 3.

del movimiento; por eso es preciso que haya algo que sea sujeto del movimiento o del cambio, lo cual no es necesario en el agente sobrenatural, como se ha dicho.

2. A lo segundo hay que decir que antes de que el mundo existiera, era posible que el mundo existiera; sin embargo no era necesario que preexistiera alguna materia, en la cual se fundara la potencia. Se dice en el libro V de la *Metafísica*[9] que en ocasiones algo se dice posible no en relación a una potencia, sino porque en los términos de la proposición misma no existe repugnancia alguna, que es por lo que lo posible se distingue de lo imposible. Es de esta manera, pues, por la que se afirma que antes de que el mundo existiera era posible que el mundo fuera hecho, ya que no existe incompatibilidad entre el predicado y el sujeto de esa proposición. O bien también se puede afirmar que era posible merced a la potencia activa del agente, no por alguna potencia pasiva de la materia. El Filósofo utiliza este argumento[10] a propósito de la generación de las cosas naturales, contra los platónicos, que afirmaban que las formas separadas eran los principios de la generación natural.

3. A lo tercero es menester decir que entre el ente y el puro no ente hay de algún modo y siempre una distancia infinita, si bien no siempre del mismo modo; unas veces es infinita por ambas partes, como cuando se compara el no ser con el ser divino, que es infinito, o si se comparase la blancura infinita con la negrura infinita; otras veces, en cambio, es finita sólo por una parte, como por ejemplo cuando se compara el puro no ser con el ser creado, que es finito, o si se compara la negrura infinita con una blancura finita. Por tanto, no puede darse un tránsito desde el no ser al ser que es infinito; pero sí puede darse dicho tránsito hacia un ser que sea finito, en cuanto la distancia del no ser a ese ser está determinada por una parte, si bien propiamente no se trata de un tránsito, porque el tránsito se produce en los movimientos continuos, en los cuales una parte transita a otra parte. Así pues, de ninguna manera es posible atravesar el infinito.

4. A lo cuarto hay que decir que cuando se hace algo de la nada, el no ser o la nada no se consideran, salvo por accidente, co-

---

9 Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019 a 21-35.

10 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8.

mo algo que sufre una acción, sino más bien como lo opuesto de aquello que se hace por medio de la acción. Ni siquiera en las cosas naturales lo opuesto es lo que sufre la acción, a no ser de modo accidental, sino que más bien lo es el sujeto.

5. A lo quinto hay que decir que el calor, si estuviese privado de la materia, obraría ciertamente sin la materia que sería requerida por parte del agente, pero no sin la materia que sería requerida por parte del que sufre la acción.

6. A lo sexto hay que decir que el concluir se da en los actos de la razón, lo mismo que el moverse en los actos de la naturaleza, por cuanto en el concluir la razón discurre de una cosa a otra; y lo mismo que todo movimiento natural se produce a partir de algo, así también toda conclusión de la razón. Ahora bien, lo mismo que inteligir los principios, que es el principio de lo que ha de concluirse, no se realiza a partir de algo de lo cual se concluya, igualmente la creación, que es el principio de todo movimiento, no procede a partir de algo.

7. A lo séptimo hay que decir que cuando se dice que algo se hace de la nada, se lo puede entender en dos sentidos, como lo puso de manifiesto Anselmo en su *Monologio*[11]. En efecto, la negación incluida en la expresión 'de la nada' puede negar la preposición 'de', o bien puede estar incluida en la preposición. Si niega la preposición, todavía puede ser doble el sentido: primero, que la negación se refiera a la frase entera, negándose entonces no sólo la preposición sino también el verbo, en cuyo caso se diría que algo se hace de la nada porque no es hecho, como por ejemplo de una persona que está callada podemos decir que no habla de nada; y en este sentido podemos decir de Dios que se hizo de la nada, porque no es hecho de ninguna manera, si bien este modo de hablar no sea muy usual. El segundo sentido estriba en que el verbo permanezca como afirmado, mientras que la negación afecte exclusivamente a la preposición; y de este modo se dice que algo se hace de la nada, porque ciertamente se hace, pero no preexiste algo de lo cual viene hecho; por ejemplo decimos que alguien está triste por nada, ya que no hay una causa de su tristeza: y en este sentido se dice que por creación algo se hace de la nada. En cambio, si la preposición incluye la negación, tiene

11 Anselmo de Canterbury, *Monologion*, 8.

entonces un sentido doble: uno verdadero y otro falso. Es ciertamente falso si la preposición expresa una relación causal (pues el no ente no puede ser de ningún modo la causa del ente); en cambio es verdadero si sólo señala un orden, en cuyo caso puede decirse que algo se hace de la nada porque se ha hecho después de la nada, lo cual es también verdadero en la creación. La afirmación de Boecio de que no hay orden entre el ente y el no ente hay que entenderla referida al orden de una proporción determinada, o bien al orden que se da en una relación real, la cual no puede existir entre el ente y el no ente, como dice Avicena[12].

8. A lo octavo hay que decir que esa definición se refiere a la potencia activa natural.

9. A lo noveno hay que decir que Dios no produce las cosas por necesidad de su naturaleza, sino a partir del orden de su sabiduría. Y por eso no es necesario que la diversidad de las cosas provenga de la materia, sino del orden de la sabiduría divina, que estableció diferentes naturalezas para completitud del universo.

10. A lo décimo hay que decir que cuando algo se hace de la nada, el ser de lo que es hecho está por primera vez en un determinado instante; el no ser, en cambio, no está en ese instante ni en ningún otro instante real, sino en uno que es exclusivamente imaginario. Como fuera del universo no hay ninguna dimensión real, sino sólo imaginaria, según la cual podemos decir que Dios puede hacer algo fuera del universo, o distante del universo; así antes del principio del mundo no había ningún tiempo real, sino sólo uno imaginario; y en éste es posible imaginar un instante que fuera el último en el que fue el no ser. Tampoco es necesario que entre estos dos instantes haya un tiempo intermedio, ya que no existe continuidad entre el tiempo verdadero y el tiempo imaginario.

11. A lo undécimo hay que decir que lo que se hace de la nada, simultáneamente se hace y es hecho; igualmente ocurre en todos los cambios instantáneos; el aire se ilumina y simultáneamente es iluminado. Por eso en tales cosas se dice que es lo mismo ser hecho que hacerse, en cuanto que está en ese instante que es el primero en que ha sido hecho. O también se puede decir que lo que se hace de la nada, se dice que se hace cuando es hecho no

---

[12] Avicena, *Metaphysica*, III, 10, ed. cit. t. I, 179 y 182-183.

según el movimiento, que consiste en un paso de un término a otro, sino según la influencia del agente en lo hecho. Estos dos aspectos se encuentran en la generación natural, a saber, el tránsito de un término a otro y el influjo del agente en lo hecho, de los cuales sólo el último se da propiamente en la creación.

12. A lo duodécimo hay que afirmar que con propiedad no se dice que resultan hechos ni la materia ni la forma ni el accidente; lo que es hecho es la cosa subsistente. Puesto que el hacerse termina en el ser, el hacerse le conviene propiamente a lo que le corresponde ser por sí, a saber a la cosa subsistente: por eso no se dice propiamente que la materia, la forma o el accidente sean creados, sino que son concreados. Creada es propiamente la cosa subsistente, cualquiera que sea. Si no se desea basarse en ese razonamiento, entonces hay que decir que la materia prima tiene semejanza con Dios en cuanto participa del ente. Al igual que la piedra es semejante a Dios en cuanto ente, aunque no sea intelectual como Dios, del mismo modo la materia prima tiene semejanza con Dios en cuanto ente, pero no en cuanto Dios es ente en acto. El ente, en efecto, es común en cierto modo a la potencia y al acto.

13. Y así también resulta patente la respuesta a lo decimotercero. Propiamente hablando, la materia no tiene una idea, sino que la posee el compuesto, puesto que la idea es una forma productora. Sin embargo, puede afirmarse que existe una cierta idea de la materia, en cuanto la materia de algún modo imita la esencia divina.

14. A lo decimocuarto hay que decir que si de dos criaturas una es más digna que la otra, la menos digna no tiene por qué tener necesariamente alguna imperfección; la imperfección, en efecto, designa la carencia de algo que tiene por naturaleza o que debería tener. Por eso, también en la gloria, aunque un santo sea superior a otro, ninguno sin embargo será imperfecto. Si existe, sin embargo, alguna imperfección en las criaturas, no es necesario que proceda de Dios o de la materia, sino que se dará en cuanto que la criatura procede de la nada.

15. A lo decimoquinto hay que afirmar que se dice que algo se hace de la nada como del opuesto según ese único sentido expuesto más arriba. No es posible que del ente de un género se haga un ente de otro género, como por ejemplo del color la figu-

ra; el ente y el no ente, en efecto, no pueden darse a la vez; en cambio el color y la figura pueden ser a la vez. Aquello de lo cual algo se hace no puede ser compatible con aquello que se hace, como se dice en el libro I de la *Física*., de modo tal que no suceda que se den simultáneamente.

16. A lo decimosexto hay que decir que si 'de' indica la causa, no se hace algo del opuesto salvo accidentalmente, es decir, por razón del sujeto. Si, en cambio, designa el orden, entonces se hace algo del opuesto también de suyo; ése es el motivo por el que se afirma que también la privación es principio del hacerse, pero no del ser. Es de esta segunda manera en la que se dice que algo se hace de la nada, como se afirmó antes en el cuerpo del artículo.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que Dios a la vez que da el ser produce aquello que recibe el ser; y de esta manera no es necesario que actúe a partir de algo preexistente.

ARTÍCULO 2

En segundo lugar se pregunta si la creación es un cambio

Parece que sí.

OBJECIONES. 1. El cambio, según indica su nombre mismo, designa el ser en un cierto estado tras haber estado en otro, como consta en el libro V de la *Física*[1]. Ahora bien, la creación posee esa característica: en efecto, se hace el ser después del no ser. Por tanto la creación es un cambio.

2. Además, todo lo que se hace, se hace de algún modo a partir del no ente, ya que lo que es no se hace. En consecuencia, lo mismo que la generación, mediante la cual una cosa se hace según una parte de su sustancia, se refiere a la privación de la forma, que en cierto modo es un no ser; de la misma manera la creación, por la cual una cosa se hace según toda su sustancia, se refiere al puro no ser. La privación, propiamente hablando, es un término de la generación. Por tanto, también el no ser en absoluto, propiamente hablando, es un punto de partida de la creación; y así la creación, hablando con propiedad, es un cambio.

3. Además, cuanto mayor es la distancia entre los términos, tanto mayor es el cambio. Es más grande el cambio de blanco a negro que de blanco a amarillento. Ahora bien, hay más distancia del no ente en absoluto al ente que de un contrario a otro contrario, o de lo que en cierto sentido es no ente al ente. Por tanto, produciéndose un cambio por el tránsito de un contrario a otro contrario, o de lo que en cierto modo es no ente al ente, a mayor abundamiento el tránsito del no ente en absoluto al ente, en lo que consiste la creación, deberá ser un cambio.

4. Además, lo que no se encuentra del mismo modo ahora que como se encontraba antes, es cambiado o es movido. Pero lo que es creado no está del mismo modo ahora que como se encontraba

---

[1] Aristóteles, *Física*, V, 1, 225 a 1-2.

antes, ya que antes era puro no ente, y después ha devenido ente. Por tanto, lo que es creado, ha sido movido o cambiado.

5. Además, lo que pasa de la potencia al acto cambia. Pero lo que es creado pasa de la potencia al acto, porque antes de la creación existía sólo en la potencia del que podía producirlo, mientras que después está en acto. Por tanto, lo que se crea, es movido o cambiado; en consecuencia la creación es un cambio.

POR EL CONTRARIO, las especies del movimiento o cambio son seis, según el Filósofo en el libro de las Categorías[2]. La creación, sin embargo, no es ninguna de ellas, como consta si se las considera una por una. Por tanto, la creación no es un cambio.

RESPUESTA. Es menester decir que en cualquier cambio se requiere que haya algo común entre cada uno de los términos del cambio. Pues, en efecto, si los términos opuestos del cambio no conviniesen en nada que sea común, el cambio no podría denominarse tránsito de uno al otro. Con el nombre de *cambio* y de *tránsito* se designa que una misma cosa se encuentra de un modo diverso ahora que antes; incluso los mismos términos del cambio no son compatibles, lo cual se requiere precisamente para que sean términos del cambio, excepto en cuanto se refieren a la misma cosa. En efecto, dos cosas contrarias, si se refieren a sujetos diversos, pueden acaecer simultáneamente.

En ocasiones, pues, puede suceder que haya un único sujeto existente en acto común a los dos términos del cambio; entonces propiamente hay un movimiento, como ocurre en la alteración, en el aumento y la disminución y el cambio de lugar. En todos estos movimientos hay uno y el mismo sujeto existente en acto, que cambia de un opuesto a otro. En otras ocasiones, por el contrario, existe un mismo sujeto común a ambos términos, pero no es un cierto ente en acto, sino sólo en potencia, como sucede en la generación y en la corrupción sin más. La materia prima, que no es un ente en acto, es sujeto de la forma sustancial y de la privación,

---

2 Aristóteles, *Categorías*, 14, 15 a 13-14.

y por eso ni la generación ni la corrupción pueden llamarse propiamente movimientos, sino unos ciertos cambios.

Y a su vez, en otras ocasiones no hay un sujeto común existente ni en acto ni en potencia, sino la misma continuidad temporal, en cuyo primer momento hay un opuesto y en un segundo otro, como cuando decimos que esto se hizo de aquello, es decir, después de aquello, como por ejemplo de la mañana se hace el mediodía. Pero estas cosas no se llaman propiamente cambios, más que por semejanza, por cuanto nos imaginamos el mismo tiempo como sujeto de las cosas que ocurren en el tiempo.

En la creación, en cambio, no hay nada común con alguno de los modos antedichos. No hay, en efecto, ningún sujeto común existente ni en acto ni en potencia. Tampoco el tiempo es el mismo, si hablamos acerca de la creación del universo, ya que antes del mundo el tiempo no existía. Se encuentra, sin embargo, que hay algo común sólo según nuestra imaginación, en cuanto que nosotros nos imaginamos un tiempo común a cuando el mundo no existía y a después de que el mundo fuera producido en el ser. De la misma manera que fuera del universo no hay ninguna magnitud real, y podemos sin embargo imaginárnosla, del mismo modo antes del principio del mundo no había tiempo, si bien podemos imaginarlo; y según esto la creación, en rigor y propiamente hablando, no tiene razón de cambio, sino solamente por referencia a una cierta imaginación nuestra; no propiamente, sino por semejanza.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero, por tanto, hay que decir que el cambio, tal como señala su mismo nombre, designa un ser que está de una cierta manera después de haber estado en otra, respecto a una y la misma cosa, como se dijo más arriba en el cuerpo del artículo. Y esto en la creación no se da.

2. Respecto de lo segundo hay que afirmar que en la generación, mediante la cual algo se hace según una parte de su sustancia, hay un sujeto común a la privación y a la forma, y no es existente en acto: y por ello en ese caso lo mismo que se entiende con propiedad un término, así también se comprende con propiedad

el tránsito; esto no ocurre en la creación (como se ha dicho en el cuerpo del artículo).

3. En cuanto a lo tercero hay que decir que donde hay mayor distancia entre los términos, es mayor el cambio, supuesta la identidad del sujeto.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que lo que no se encuentra de la misma manera ahora que antes ha cambiado, supuesta la persistencia del sujeto, pues de otro modo también cambiaría el puro no ente, porque el no ente sin más no se encuentra ni de modo semejante ni de modo desemejante en la misma manera ahora de la que se encontraba antes. Para que haya cambio, pues, es preciso que haya algo que sea idéntico y que esté ahora de manera diversa de como estaba antes.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que la potencia pasiva es el sujeto del cambio, pero no la potencia activa; y por eso cambia lo que pasa de la potencia pasiva al acto, pero no lo que procede de la potencia activa; y por consiguiente la objeción no es válida.

ARTICULO 3

En tercer lugar se pregunta si la creación es algo real en la criatura, y si lo es, qué es

Parece que no sea algo real en la criatura.

OBJECIONES. 1. Porque como se dice en el libro *Sobre las causas*[1], todo lo que es recibido en algo, es recibido según el modo del recipiente. Pero la acción de Dios creador es recibida en el puro no ente, puesto que Dios al crear hace algo de la nada. Por tanto, la creación no pone nada real en la criatura.

2. Además, todo lo que es en la naturaleza de las cosas, o es en el Creador o en la criatura. Pero la creación no es el Creador, ya que entonces existiría desde la eternidad; ni tampoco una criatura, porque debería ser creada con alguna creación; y esta creación a su vez necesitaría de otra creación, y así hasta el infinito. Por tanto, la creación no es algo en la naturaleza de las cosas.

3. Además, todo lo que es o es sustancia o es accidente. Ahora bien, la creación no es una sustancia, puesto que no es ni materia, ni forma, ni compuesto, como puede fácilmente ponerse de manifiesto; ni tampoco es un accidente, porque el accidente es posterior a su sujeto, y, en cambio, la creación es por naturaleza anterior a lo creado, y esto no supone de suyo ningún sujeto. Por tanto, la creación no es algo en la realidad.

4. Además, lo mismo que se relaciona la generación con la cosa generada, también del mismo modo se relaciona la creación con la cosa creada. Pero el sujeto de la generación no es la realidad generada, sino más bien su resultado; su sujeto, en cambio, es la materia prima, como se dice en *Sobre la Generación y la corrupción*[2]. Por tanto, tampoco el sujeto de la creación es la cosa creada. Y tampoco puede decirse que su sujeto sea alguna materia, puesto que la cosa creada no es creada a partir de alguna ma-

---

1 Proposición 10.

2 Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I, 4, 320 a 2-3.

teria. Por consiguiente, la creación no tiene sujeto alguno, y por ello no es un accidente. Por otra parte es patente que no es una sustancia. Por tanto, no es algo en la realidad de la cosas.

5. Además, si la creación es algo en la naturaleza de la cosas, al no ser un cambio, como se ha dicho más arriba, parece que esencialmente deba ser una relación. Pero no es una relación, puesto que no puede ser incluida en ninguna de las especies de la relación. En efecto, con respecto al puro no ente, a partir del cual se produce la relación, el puro ente ni le está subordinado ni es igual que él. Por tanto, la creación no es algo en la naturaleza de las cosas.

6. Además, si la creación lleva consigo una relación del ente creado a Dios de quien recibe el ser, puesto que esta relación permanece siempre en la criatura, no sólo cuando empieza a ser, sino también durante todo el tiempo en que la cosa existe, algo estaría siendo creado continuamente, lo cual parece un absurdo. Por tanto, la creación no es una relación, y de este modo se llega a la misma conclusión que antes.

7. Además, toda relación realmente existente en las cosas se establece a partir de algo que es diverso de la relación misma, como por ejemplo la relación de igualdad a partir de la cantidad y la relación de semejanza a partir de la cualidad. Por tanto, si la creación es cierta relación que existe realmente en la criatura, necesariamente debe ser diversa de aquello por lo que se establece la relación. Eso es, por otro lado, lo que se recibe mediante la creación. Resulta, pues, que la creación misma no es recibida mediante creación; y por eso se sigue que es algo increado: y esto es imposible.

8. Además, todo cambio se reduce a aquel género en el cual finaliza, como la alteración en la cualidad, y el aumento en la cantidad; y por eso se dice en el libro III de la *Física*[3], que hay tantas especies del ente cuantas especies del movimiento. Pero la creación se termina en la sustancia; y sin embargo no puede decirse que pertenezca al género de la sustancia, como se dijo más arriba, en el argumento 3. Por tanto, no parece que sea algo real.

POR EL CONTRARIO. 1. Si la creación no es alguna realidad, tampoco se crea realmente algo. Pero esta afirmación es

---

3 Aristóteles, *Física*, III, 1, 201 a 8-9.

claramente falsa. Por tanto, la creación es algo en la naturaleza de las cosas.

2. Además, Dios es señor de la criatura, porque al crearla la establece en el ser. El dominio es una cierta relación que existe realmente en la criatura. Por tanto, a mayor abundamiento la creación.

RESPUESTA. Es menester decir que *algunos* mantuvieron que la creación es una realidad intermedia entre el creador y la criatura. Y puesto que lo que es intermedio no es ni uno ni otro de los extremos, por eso se extraía la consecuencia de que la creación no fuera ni el creador ni la criatura. Pero esta doctrina ha sido considerada como errónea por los maestros, puesto que toda cosa que del modo que sea es existente posee el ser únicamente recibido de Dios, y de esta manera es una criatura.

Y por eso *otros* dijeron que la creación misma no establece realmente algo por parte de la criatura. Pero esta postura tampoco parece adecuada. En efecto, en todas las cosas que se refieren recíprocamente según una relación, y de las cuales una depende de la otra y no al revés, en aquella que depende de la otra se encuentra realmente una relación, y en la otra en cambio sólo según la razón, como es claro en la ciencia y en lo escible, como dice el Filósofo[4]. La criatura, como sugiere su nombre, se refiere al creador. Ahora bien, la criatura depende del creador, y no al revés. Por eso es necesario que la relación, por la cual la criatura se refiere al creador, sea real, mientras que en Dios es una relación sólo según la razón. Y esto lo afirma expresamente el Maestro en el Primer libro de las *Sentencias*, distinción 30.

Y, en consecuencia, hay que afirmar que la creación puede entenderse activa y pasivamente. Si se entiende activamente designa la acción de Dios, que es su esencia, junto con una relación a la criatura; ésta no es una relación real, sino sólo según la razón. Si, en cambio, se la entiende pasivamente, puesto que la creación, como ya ha sido dicho más arriba, propiamente hablando no es un cambio, no puede afirmarse que pertenezca al género de la pasión, sino que está en el género de la relación.

---

4 Aristóteles, *Metafísica*, V, 15, 1020 a 31.

Esto se hace patente de la siguiente manera. En todo verdadero cambio y movimiento se encuentra un doble proceso. *Uno*, desde un término del movimiento al otro, por ejemplo desde la blancura a la negrura; *otro*, desde el agente al paciente, como desde el que hace a lo hecho. Pero estos procesos no tienen las mismas características en su movimiento mismo que en el término del movimiento. Efectivamente, en su mismo *moverse*, lo que se mueve se aleja del punto de partida del movimiento y se acerca al punto de llegada; esto no ocurre en el *término* del movimiento, como es manifiesto en lo que se mueve de lo blanco a lo negro, porque en el mismo término del movimiento no se acerca a la negrura, sino que empieza a ser negro. De modo similar, mientras está en el movimiento mismo, el paciente, es decir, lo hecho es transformado por el agente; por el contrario, cuando el movimiento llega al término, no es transformado ulteriormente por el agente, sino que posee una cierta relación con el agente, en cuanto que de él posee el ser, y en cuanto que es semejante a él en algún modo, como por ejemplo en el término de la generación humana el nacido posee una relación de filiación.

La creación, como ha sido dicho[5], no puede entenderse como un movimiento, que se desplegara antes del término del movimiento, sino que se entiende como realizada; por eso, en la creación misma no se incluye un cierto acceso al ser, ni una transmutación por parte del creador, sino únicamente el comienzo del ser y la relación al creador de quien recibe el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación a Dios junto con una novedad de ser.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que en la creación no se toma como recipiente de la acción divina al no ente, sino a lo que es creado, como se afirmó más arriba.

2. Respecto a lo segundo, hay que afirmar que la creación considerada activamente significa la acción divina con una cierta relación coentendida, y de esta manera es algo increado; considerada en cambio pasivamente, como ya ha sido dicho, se expresa

5 En el artículo precedente.

realmente una cierta relación, al modo en que se expresa un cambio, por razón de la novedad, es decir, por el inicio que lleva consigo. Esta relación es una cierta criatura, tomado el nombre de criatura en el modo general de todo lo que procede de Dios. Y no es necesario proceder al infinito, porque la relación de creación no se refiere a Dios mediante otra relación real, sino por sí misma. Ninguna relación, en efecto, se refiere a algo mediante otra relación, como afirma Avicena en su *Metafísica*[6]. En cambio, si la palabra criatura la tomamos en sentido más estricto, sólo como aquello que subsiste (que es propiamente lo que es hecho y es creado, como es propiamente lo que posee el ser), entonces la relación aludida no es algo creado, sino concreado, lo mismo que, propiamente hablando, no es ente, sino inherente. Y de modo semejante hay que afirmar respecto de todos los accidentes.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que aquella relación es un accidente, y considerada según su ser, en cuanto inhiere en un sujeto, es posterior a la cosa creada, lo mismo que el accidente, tanto conceptualmente como en la realidad, es posterior al sujeto, si bien dicha relación no sea un accidente del tipo de los que son causados por los principios del sujeto. En cambio, si esa relación es considerada según su propia esencia, en cuanto que ha surgido por la acción del agente, entonces en cierto modo es anterior al sujeto, por cuanto su causa próxima es la misma acción divina.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que en la generación existe tanto un cambio como una relación, por medio de la cual el que genera está en relación con lo generado. Por tanto, por razón del cambio no tiene por sujeto a lo generado mismo, sino su materia; pero por razón de la relación tiene por sujeto a lo generado mismo. En cambio, en la creación hay relación, pero no hay propiamente cambio, como se ha dicho, y por tanto no se trata de un asunto semejante.

5. Respecto de lo quinto hay que decir que la relación antedicha no ha de ser entendida como una relación entre el ente y no ente, porque tal relación no puede ser real, como dice Avicena[7], sino de una relación entre el ente creado y el Creador, y por eso es manifiesto que se trata de una relación de subordinación.

---

6 Avicena, *Metaphysica*, III, 10, ed. cit. t. I, 179-181.

7 Avicena, *Metaphysica*, III, 10, ed. cit. t. I, 182-183.

6. Respecto a lo sexto hay que afirmar que la creación lleva consigo la aludida relación junto con la novedad de ser; por eso no es necesario que una cosa, durante todo el tiempo en que existe, esté siendo creada, aunque siempre esté referida a Dios: no es inadecuado decir que, al igual que el aire, durante todo el tiempo en que tiene luz, es iluminado por el sol, del mismo modo la criatura, por todo el tiempo que tiene ser, es hecha por Dios, como también Agustín afirma en el *Comentario literal al Génesis*[8]. Pero en esto no hay diferencia más que en la palabra, en cuanto que la palabra creación puede tomarse incluyendo o no incluyendo la novedad.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que aquello a partir de lo cual principalmente se establece la relación de creación es la cosa subsistente, de la que difiere la misma relación de creación, la cual es también ella misma una criatura; pero no lo es principalmente, sino de manera secundaria, como algo concreado.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que el movimiento se reduce al género de su término, en cuanto es llevado desde la potencia al acto; pues en el movimiento mismo, en efecto, el término del movimiento está en potencia, y la potencia y el acto se reducen al mismo género. En la creación, por el contrario, no hay paso de la potencia al acto, y por eso no se trata de un caso semejante.

---

[8] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 8, 12, 26 (PL 34, col. 383).

ARTICULO 4

En cuarto lugar se pregunta si el poder de crear, o incluso el acto de la creación, son comunicables a alguna criatura.

Parece que sí.

OBJECIONES. 1. Las cosas salen del primer principio con el mismo modo y orden con el que se reordenan hacia su último fin, ya que el primer principio y el último fin de las cosas son idénticos. Pero las criaturas inferiores se ordenan a Dios como su fin por medio de las criaturas superiores, porque, como dice Pseudo-Dionisio[1], es ley de la divinidad dirigir a sí las últimas por medio de las primeras. Por tanto, también las criaturas inferiores proceden del primer principio por creación por medio de las criaturas superiores; y de ese modo el acto de la creación se comunica a la criatura.

2. Además, algo que, comunicado a la criatura, no le permite a ésta ir más allá de sus límites como criatura, puede ser comunicable a alguna criatura por el poder del creador, el cual puede incluso establecer nuevos géneros de criaturas. Ahora bien, el poder crear, si le fuese comunicado a la criatura, no la situaría fuera de los límites de la criatura. Por tanto, el poder crear es comunicable a la criatura. *Prueba de la premisa menor*: se dice que algo pone alguna cosa más allá de lo límites de la criatura cuando esa cosa repugna a la razón de criatura. Mas poder crear no repugna a la razón de la criatura, excepto por el hecho de que para la creación parece que se requiere un poder infinito. Por el contrario, parece que no se requiere; pues, en efecto, cualquier cosa dista de uno de los opuestos cuanto participa de la naturaleza del otro. Algo es blanco tanto cuanto dista del negro. El ente creado participa de modo finito de la naturaleza del ente. Por tanto, dista de modo finito del puro no ser. Producir algo en el ser desde una distancia

---

1 Pseudo-Dionisio, *De ecclesiastica hierarchia*, 5, 4.

finita no demuestra un poder infinito; y así se concluye que el acto de creación puede ser realizado por una potencia finita; y de esa manera el poder crear no repugna a la razón de criatura, ni la sitúa más allá de los límites de la criatura.

3. Pero se podría objetar que la afirmación según la cual una cosa cualquiera dista de uno de los opuestos tanto cuanto participa del otro, es válida en aquellos opuestos que son ambos una cierta naturaleza, como ocurre en las cosas contrarias; pero no lo sería en aquellos opuestos de los que sólo uno de ellos posee realidad, como la privación y el hábito, la afirmación y la negación. Pero, por el contrario, la proposición citada antes es válida en el caso de los contrarios por cuanto distan uno de otro, lo cual les compete precisamente en cuanto que son opuestos. Ahora bien, la causa y la raíz de la oposición en los contrarios es la oposición de afirmación y de negación, como se prueba[2]. Por tanto, en la oposición de afirmación y de negación debe tener validez de modo máximo.

4. Además, según Agustín[3] de tres modos se dice que las cosas llegan a ser. De un modo se dice que las cosas se hacen en el Verbo, de otro modo que se hacen en el conocimiento angélico, y de un tercer modo que están realizadas en la propia naturaleza. Por lo cual *Génesis*, I, 1-2 afirma: "Dijo, hágase, y se hizo". El modo en el cual se dice que las cosas se hacen en la inteligencia angélica es intermedio entre los otros dos modos. Parece, por tanto, que las cosas creadas para ser en su propia naturaleza, proceden del Verbo del Creador por medio del entendimiento angélico; y de esa manera parece que las cosas sean creadas por mediación de los ángeles.

5. Además, nada y algo distan más que algo y ser, puesto que nada y algo no tiene nada en común, y en cambio algo es una parte del ente. Al crear, Dios hace que lo que era nada se haga algo, y en consecuencia que lo que no tenía ninguna potencia se haga una cierta potencia. Por tanto, con mayor motivo puede hacer que una potencia limitada, como es la potencia de la criatura, devenga omnipotencia, a la que le pertenece el crear. Y así el crear puede comunicarse a la criatura.

---

2 Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1011 b 16-22.

3 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 2, 8, 16. PL 34, col. 269.

6. Además, la luz espiritual es más noble y más poderosa que la corporal. Pero la luz corporal se multiplica por sí misma. Por tanto el ángel, que es luz espiritual según Agustín[4], puede multiplicarse a sí mismo. Pero esto no puede hacerlo más que creando. Por tanto el ángel puede crear.

7. Además, puesto que las formas substanciales no se generan, ya que lo que se genera es solamente el compuesto, como prueba el Filósofo[5], no pueden ser llevadas al ser más que por creación. Pero la naturaleza creada dispone la materia a la forma. Por tanto, alguna función ejerce en orden a la creación, y de ese modo puede comunicarse a la criatura el tener una función en la creación.

8. Además, la obra de la justificación es más noble que la de la creación, puesto que la gracia es superior a la naturaleza. Por eso también Agustín dice que es una cosa más grande justificar a un pecador que crear el cielo y la tierra[6]. Ahora bien, en la justificación del impío la criatura desarrolla una función: se dice, en efecto, que el sacerdote como ministro justifica, es decir, perdona los pecados. Por tanto, a mayor abundamiento la criatura puede realizar una función en el acto de creación.

9. Además, es preciso que todo lo hecho sea semejante al agente, como se prueba en el libro VII de la *Metafísica*[7]. Pero la criatura corporal no es semejante a Dios ni en especie ni en género. Por tanto, no puede proceder de Dios por creación más que por medio de alguna criatura, que sea semejante a él al menos en el género; y así parece que las cosas corpóreas sean creadas por Dios por medio de las criaturas superiores.

10. Además, en el libro *Sobre las causas*[8] se dice, que la inteligencia segunda no recibe las primeras bondades, que proceden de la causa primera, más que mediante la inteligencia superior. Pero entre las primeras bondades se encuentra el mismo ser. Por tanto, la inteligencia segunda recibe el ser de Dios solamente mediante la inteligencia primera; y de esta manera parece que Dios comunica el acto de creación a alguna criatura.

---

4 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 2, 8, 16-17. PL 34, col. 269-270.

5 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033 b 16-18.

6 San Agustín, *In Iohannis evangelium*, 72, 3 (CCL 36, 508-509).

7 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033 b 29-32.

8 Proposición 19.

11. Además, en el mismo libro[9] se dice que la inteligencia conoce lo que está bajo ella según el modo propio de su sustancia, en cuanto que es su causa. Pero una inteligencia conoce otra inteligencia que está bajo ella: por tanto, es su causa. Pero, al no ser compuesta, no es causada más que por creación. Por tanto, la inteligencia puede crear.

12. Además, Agustín dice[10], que la criatura espiritual comunica a la corpórea la especie y el ser, y de esa manera parece que las criaturas corpóreas son creadas mediante las espirituales.

13. Además, existen dos tipos de conocimiento; un conocimiento que procede hacia la cosa, y otro que proviene de las cosas. Un ángel conoce las cosas corpóreas no por el conocimiento que proviene de las cosas, ya que carece de potencias sensitivas, por medio de las cuales llega a la inteligencia el conocimiento de las cosas sensibles. Por tanto, conoce las cosas por el conocimiento que va hacia las cosas, que es semejante al conocimiento divino. Por tanto, lo mismo que Dios por su ciencia es la causa de las cosas, así también la ciencia de los ángeles parece ser causa de las cosas.

14. Además, hay dos modos en los que las cosas llegan al ser: uno según el cual pasan desde el puro no ser al ser, lo cual sucede por creación, y otro según el cual pasan de la potencia al acto. La capacidad material, que es propia de las cosas naturales, puede producir las cosas del segundo modo, a saber, extrayendo las cosas desde la potencia al acto. Por tanto, la capacidad inmaterial, que es más poderosa, como es la capacidad de los ángeles, puede producir algo en el ser del primer modo, que es propia de una capacidad mayor, a saber, trasladándolo desde el puro no ser al ser, lo cual es crear; y así parece que el ángel puede crear.

15. Además, no existe nada mayor que el infinito. Pero es propio de la potencia infinita trasladar algo desde la nada al ser: de otro modo nada impediría a las criaturas crear. Ninguna potencia, por tanto, puede ser mayor que ésta. Y así hacer a la criatura de la nada y darle el poder de crear no es mayor que crear. Dios puede hacer lo primero, por tanto también lo segundo.

---

9 Proposición 7.

10 San Agustín, *De inmortalitate animi*, 15, 24 (PL 32, col. 1033).

16. Además, cuanto mayor es la resistencia del paciente al agente, tanto mayor es la dificultad de obrar. Pero el contrario opone más resistencia que el no ente; en efecto, el no ente no puede obrar como obra el contrario. Por tanto, puesto que una criatura puede hacer algo a partir de su contrario, parece que mucho más puede hacer algo de la nada, en lo que consiste crear. En consecuencia, la criatura puede crear.

POR EL CONTRARIO. 1. El ente y el no ente distan infinitamente. Pero obrar algo a partir de una distancia infinita es propio de un poder infinito. Por tanto, crear es propio de un poder infinito; y por ello no puede ser comunicado a criatura alguna.

2. Además, las criaturas superiores como los ángeles, según Dionisio[11] están divididas en esencia, capacidad y operación; de esto puede concluirse que la capacidad de criatura alguna es idéntica a su esencia, y de ese modo ninguna criatura actúa con la totalidad de su ser, puesto que aquello con lo que una cosa obra es su capacidad. Pero el efecto es actuado en consonancia con lo que el agente actúa. Por tanto, ninguna criatura puede producir totalmente un efecto, y por ello no puede crear, sino que en su acción siempre presupone la materia.

3. Además Agustín[12] dice, que los ángeles, ni los buenos ni los malos, pueden ser creadores de alguna cosa. Ahora bien, el ángel es la más noble entre el resto de las criaturas. Por tanto, mucho menos cualquier otra criatura puede crear.

4. Además, la misma capacidad se necesita para crear y para conservar a las criaturas en el ser. Pero las criaturas no pueden ser conservadas en el ser más que por el poder divino, el cual si se suprimiese de las cosas, al instante cesarían de ser, según Agustín[13]. Por tanto, las cosas no puede ser creadas excepto por el poder de Dios.

---

11 Pseudo-Dionisio, *De caelesti hierarchia*, 11, 2

12 San Agustín, *De Trinitate*, 3, 8, 14 (CCL 50, 141).

13 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 4, 12, 22 (PL 34, col. 304).

5. Además, propiamente aquello que es propio de algo no puede convenir a otro. Pero habitualmente se afirma que crear es propio de Dios. Por tanto, crear no puede convenir a otro.

RESPUESTA. Hay que decir que ciertos filósofos sostuvieron que Dios creó a las criaturas inferiores mediante las superiores, como consta en el libro *Sobre las causas*[14], en la *Metafísica* de Avicena[15], y en la de Algacel[16], y les movía a opinar esto porque creían que del uno simple no puede de modo inmediato provenir más que otro uno, y que lo múltiple procede del primer uno por medio de este otro. Afirmaban esto porque consideraban que Dios obra por necesidad de su naturaleza, y de este modo a partir de un uno simple no procede más que uno.

Nosotros, en cambio, afirmamos que de Dios proceden las cosas por modo de ciencia y de inteligencia, y procediendo de este modo nada impide que del único y primero simple Dios provenga sin mediación alguna lo múltiple, por cuanto su sabiduría contiene todas las cosas. Y por eso en consonancia con la fe católica afirmamos que Dios ha creado sin mediación alguna todas las sustancias espirituales y la materia de las que son corpóreas, considerando que es herético afirmar que algo ha sido creado por medio de un ángel o alguna otra criatura; por eso el Damasceno dice[17]: "cualquiera que dijera que un ángel ha creado algo, sea anatema".

Sin embargo, algunos autores católicos han afirmado que, si bien ninguna criatura puede crear algo, sin embargo puede ser comunicado a la criatura que Dios cree algo utilizando su servicio. El Maestro, en la distinción 5 del libro IV de las *Sentencias* establece eso[18].

---

14 Proposición 10.

15 Avicena, *Metaphysica*, IX, 4, ed. cit. t. II, 479-488.

16 Algacel, *Metaphysica*, I, II, 10, ed. J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, St. Michael's College, Toronto 1933, 56.

17 San Juan Damasceno, *De fide ortodoxa*, 17, 20 (= II, 3) (PL 94, col.873).

18 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, dist. 5, c. 3, nn. 1-3.

Ciertamente, por el contrario, otros afirman que de ninguna manera puede ser comunicado a la criatura el crear algo; ésta es también la doctrina más común.

Para el esclarecimiento de estas doctrinas es preciso percatarse de que la creación designa la potencia activa, merced a la cual las cosas son producidas en el ser; y por eso no presupone una materia preexistente ni ningún agente previo: en efecto, sólo estas dos causas se presuponen para una acción. La forma de lo generado es el término de la acción del que genera, y ella misma es también el fin de la generación, la cual por lo que al ser respecta no precede sino que sigue a la acción.

Que la creación no presuponga la materia, es patente por la razón misma de la palabra. Se dice, en efecto, que es creado lo que se hace de la nada. Que tampoco presuponga alguna causa agente anterior, es manifiesto por lo que dice Agustín[19], donde demuestra que los ángeles no son creadores, porque obran a partir de las semillas inmersas en la naturaleza, que son las capacidades activas en la naturaleza.

Si, en consecuencia, se entiende la creación en sentido estricto, es claro que la creación no puede convenir más que al primer agente, pues la causa segunda no obra sino por la influencia de la causa primera, y por eso toda acción de la causa segunda presupone una causa agente.

Incluso los filósofos mismos establecieron que los ángeles o las inteligencias no podían crear algo a no ser por el poder de Dios existente en ellos; de ese modo podemos entender que la causa segunda puede tener una doble acción; una por su propia naturaleza, otra por virtud de una causa anterior. Es imposible que la causa segunda por su propio poder sea principio del ser en cuanto tal, porque esto es propio de la causa primera, ya que el orden de los efectos es equivalente al orden de las causas.

El primer efecto es el ser mismo, que es presupuesto de todos los demás efectos, mientras que él mismo no presupone ningún otro efecto; y por ello es necesario que dar el ser en cuanto tal sea efecto exclusivo de la causa primera en virtud de su propio poder; y cualquier otra causa da el ser en cuanto que está presente en ella el poder y la operación de la causa primera, y no por su propia

---

19 San Agustín, *De Trinitate*, 3, 8, 13-9, 18 (CCL 50, 139-145).

virtud; como tampoco el instrumento efectúa la acción instrumental por la capacidad de su propia naturaleza, sino por virtud del que lo mueve; como el calor natural por la capacidad del alma genera una carne viva, mientras que por virtud de su propia naturaleza únicamente calienta y destruye.

Algunos filósofos pensaron que precisamente de esa manera las inteligencias primeras son creadoras de las segundas en cuanto que les dan el ser en virtud de la causa primera existente en ellas. El ser, en efecto, es por creación, mientras que el bien, la vida y las demás perfecciones semejantes son por información, como se afirma en el libro *Sobre las causas*. Ésta fue la causa de la idolatría, cuando las mismas sustancias creadas recibían culto de latría como si fueran creadoras de las demás. El Maestro, en cambio, establece en el libro IV de las *Sentencias* que lo que es comunicable a la criatura no es ciertamente crear por propia virtud, como si tuviera potestad para ello, sino cumpliendo un servicio a modo de instrumento.

Pero para quien considera diligentemente la cuestión se comprueba que esto es imposible. En efecto, la acción de alguien, aunque sea suya sólo como instrumento, es necesario que proceda de su potencia. Ahora bien, como la potencia de todas la criatura es finita, es imposible que criatura alguna realice algo referente a la creación, incluso como función instrumental. La creación, en efecto, requiere un poder infinito en la potencia de la cual surge, lo cual se comprueba por cinco razones.

La primera consiste en que la potencia del agente está en proporción a la distancia que hay entre lo que es hecho y el opuesto a partir del cual es hecho. Cuanto más intenso es el frío, y por tanto es más distante del calor, tanta mayor capacidad de calor es necesaria para que lo frío se convierta en cálido. El puro no ser dista infinitamente del ser, lo cual es patente por el hecho de que cualquier ente determinado dista más del no ser que de cualquier otro ente, por muy distante que esté de este otro ente; y por esta razón realizar algo a partir de lo absolutamente no ente no le corresponde más que a una potencia infinita.

La segunda razón estriba en que lo hecho de un modo determinado es realizado en el modo en que lo realiza quien lo hace. Pero el agente obra en cuanto que está en acto; por eso obra con todo lo que es él mismo solamente lo que está totalmente en acto,

lo cual no le compete más que al acto infinito, que es el acto primero; y en consecuencia producir una cosa según toda su sustancia es propio únicamente de un poder infinito.

La tercera razón es la siguiente. Puesto que es necesario que el accidente esté en un sujeto y el sujeto de la acción sea quien recibe la acción, sólo podrá realizar algo que no requiera una materia receptiva aquél cuya acción no sea un accidente, sino su misma sustancia, lo cual es exclusivo de Dios; y por esta razón crear es exclusivo de Él.

La cuarta razón consiste en que puesto que todas las causas segundas agentes poseen su mismo obrar procedente de la causa agente primera, como se prueba en el libro *Sobre las causas*[20], es necesario que el modo y el orden sea impuesto por el primer agente para todos los agentes segundos, mientras que a él no le es impuesto el modo y el orden por ningún otro. Al depender el modo de la acción de la materia que recibe la acción del agente, será exclusivo del primer agente obrar sin materia presupuesta por otro agente, y suministrar la materia a todos los demás agentes segundos.

La quinta razón es una reducción a lo imposible. Existe una proporción entre las potencias que reducen una cosa de la potencia al acto, en consonancia con el distanciamiento de una potencia al acto: en efecto, cuanto más diste la potencia del acto tanto mayor potencia necesitará. Por tanto, si existe alguna potencia finita que actúa algo a partir de ninguna potencia presupuesta, es necesario que haya alguna proporción entre ésta y aquella potencia activa que traslada algo de la potencia al acto; y entonces habrá alguna proporción entre la potencia de nada y una potencia, lo cual es imposible. No hay ninguna proporción entre el ente y el no ente, como se dice en el libro IV de la *Física*[21]. Se concluye, pues, que ninguna potencia de una criatura puede crear algo ni por su propio poder ni como instrumento de otro.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. Respecto de lo primero hay que decir que al hablar de reconducir las cosas a un

---

20 Proposición 1.

21 Aristóteles, *Física*, IV, 8, 215 b 19-20.

fin, las cosas que están dirigidas al fin ya preexisten; y por eso no es imposible que la acción de alguna cosa coopere con Dios con el fin de que algunas cosas sean conducidas a su fin último. Ahora bien, en la producción universal de las cosas en el ser no hay nada presupuesto, y por ello no hay comparación posible.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que nada impide imaginar una distancia infinita de una parte y finita de otra. Imaginamos una distancia infinita desde las dos partes, cuando se establecen en el infinito ambos opuestos, por ejemplo si existiesen un frío y un calor infinitos. La imaginamos infinita por una de las dos partes cuando una de las dos es finita, por ejemplo si el calor fuera infinito y el frío finito. Por tanto, la distancia del ente infinito al puro no ser es infinita por ambas partes. En cambio, la distancia del ente finito al puro no ser es infinita sólo por una parte, y con todo requiere la potencia agente infinita.

3. Concedemos lo tercero, pues no hay diferencia respecto a ello, si ambos opuestos o sólo uno de ellos son una cierta naturaleza.

4. Respecto a lo cuarto hay que afirmar que se dice que las cosas se hacen en la inteligencia solamente porque son conocidas, y no porque ella tenga capacidad para realizarlas; por eso Dios no produce las cosas por medio de las operaciones de los ángeles, sino que éstos sólo tienen conocimiento de ellas.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que algo se dice que no puede ser hecho a partir de algo no sólo a causa de la distancia de los extremos, sino también porque no puede ser hecho en absoluto; por ejemplo, si decimos que Dios no puede ser hecho a partir de un cuerpo, lo decimos porque Dios no puede ser hecho en absoluto. Por tanto, hay que afirmar que de una potencia no puede ser hecha una omnipotencia, no sólo por la distancia entre ambas potencias, sino también porque la omnipotencia no puede ser hecha en absoluto. En efecto, todo lo que es hecho no puede ser acto puro, puesto que por el hecho de tener el ser por otro se descubre en él una potencia: y por esta razón no puede ser una potencia infinita.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que la luz corpórea se multiplica no por creación de una nueva luz, sino difundiéndose en la materia: esto no puede decirse de los ángeles, puesto que son sustancias en sí subsistentes.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que la forma puede ser considerada de dos maneras: una en cuanto que está en potencia, y de ese modo junto con la materia ha sido concreada por Dios, sin intervención de ninguna acción de la naturaleza que predisponga [la materia]. Y otra que está en acto, y así no es creada, sino educida de la potencia de la materia por el agente natural; por ello no es necesario que la naturaleza actúe dispositivamente para que algo sea creado. Sin embargo, hay una forma natural, a saber el alma racional, que es producida en el ser por creación, y de la que la naturaleza predispone la materia; por esta razón hay que saber que aunque la acción de la creación excluye la materia, algo se dice creado de dos maneras. Ciertas criaturas, en efecto, como los ángeles y los cuerpos celestes, son creadas sin ninguna materia presupuesta, ni una materia a partir de la cual [son creadas] ni una materia en la cual [son creadas]; y para la creación de estas criaturas la naturaleza no puede actuar nada dispositivamente. Otras en cambio, como las almas humanas, son creadas de tal manera que aun sin presuponer una materia a partir de la cual proceden, sin embargo presuponen una materia en la cual son. En consecuencia, por referencia al hecho de que poseen una materia en la que son, la naturaleza puede obrar dispositivamente, sin embargo no de tal manera que la acción de la naturaleza se extienda hasta la sustancia misma de lo creado.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que en la obra de la justificación el hombre realiza alguna función ministerial sólo por el hecho de administrar los sacramentos; por ello, ya que se dice que los sacramentos proporcionan la justificación instrumental y dispositivamente, la explicación vuelve a lo mismo que en la solución anterior.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que aunque entre Dios y la criatura no puede haber semejanza de género ni de especie, sin embargo puede haber cierta semejanza de analogía, como entre la potencia y el acto, o la sustancia y el accidente. Y esto se dice de un modo en cuanto que las cosas creadas imitan a su manera la idea de la mente divina, como las cosas artificiales a la forma que está en la mente del artífice, y de otro modo en cuanto que las cosas creadas se asemejan en cierta manera a la misma naturaleza divina, en cuanto que los demás entes proceden del primer ente, y las cosas buenas del bien, y de la misma manera

otras cosas. Sin embargo esta objeción no es pertinente ya que, supuesto que las criaturas procedan de Dios por medio de alguna potencia creada, todavía subsistirá la misma dificultad, a saber, comprender de qué manera aquella primera naturaleza pueda ser creada por Dios, no existiendo una semejanza.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que este error, que las criaturas inferiores son creadas por Dios mediante las superiores, se encuentra expresamente en el libro *Sobre las causas*[22], por lo que en esto su autoridad no ha de ser reconocida.

11. Y lo mismo hay que afirmar respecto a lo undécimo.

12. Respecto a lo duodécimo hay que señalar que Agustín habla allí acerca del alma, la cual comunica al cuerpo el ser y la especie, no al modo de creación, sino según el modo de la forma.

13. Respecto a lo decimotercero hay que afirmar que aunque el ángel no conozca las cosas por medio de un conocimiento extraído de las cosas mismas, sin embargo no es necesario que las conozca con el conocimiento que es causa de las cosas; su conocimiento, en efecto, es intermedio entre los dos conocimientos señalados. Ciertamente conoce la cosa por conocimiento natural, que se logra por las semejanzas de las cosas que fluyen a su entendimiento a partir del intelecto divino; de modo que su conocimiento no se dirige a la realidad como causa de las cosas, sino que es una cierta semejanza del conocimiento divino, que causa las cosas.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que a la hora de trasladar las cosas de la potencia al acto puede atenderse a muchos grados, en cuanto algo puede ser llevado al acto desde una potencia más o menos remota, y también con mayor o menor facilidad; en consecuencia no es necesario, si la capacidad de los ángeles es mayor que la capacidad de la naturaleza material, que puedan hacer algo a partir del puro no ser, mientras que la naturaleza solamente traslada algo de la potencia al acto, sino que ellos lo puedan hacer de un modo mucho más fácil que la naturaleza; también Agustín afirma[23], que los demonios actúan en las semillas de la naturaleza más eficaz y ocultamente de lo que nosotros sabemos hacer.

---

22 Proposición 10.

23 San Agustín, *De Trinitate*, 3, 8, 17 (CCL 50, 144).

15. Respecto a lo decimoquinto hay que decir que ningún poder es mayor que el poder de crear; y no es preciso que el poder del creador se extienda a comunicar a alguna criatura el poder de crear, porque de ningún modo es comunicable a la criatura. Que algo no pueda ser hecho no proviene sólo de una deficiencia de capacidad del que actúa, sino también de la propia producción de la cosa misma, que no puede ser hecha; por ejemplo, Dios no puede hacer a Dios, no por defecto de su poder, sino porque Dios no puede ser hecho por nadie; e igualmente el poder de crear no puede ser un poder finito, y puesto que es infinito no puede ser comunicado a la criatura.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que en el actuar se pueden presentar dos tipos de dificultad; un tipo de dificultad es aquélla en la que el paciente opone resistencia al agente; pero esto no es común a todas las cosas, sino sólo a aquéllas que recíprocamente actúan y padecen, en las cuales el agente sufre la acción contraria del que la padece; y así los cuerpos celestes, que no tienen contrario al actuar, no padecen en su actuación ninguna dificultad proveniente de una acción contraria de quien ha sufrido su acción; y mucho menos Dios. Otro tipo de dificultad, que es general, procede de que el paciente esté alejado del acto. En efecto, cuanto más alejada del acto se encuentre una potencia, tanta mayor dificultad habrá en la acción del agente. Por eso ya que está más alejado del acto el puro no ente que no la materia sujeta a cualquier contrario por muy intenso que sea, es manifiesto que producir algo de la nada es propio de un poder mayor que hacer un contrario de otro contrario.

ARTÍCULO 5

En quinto lugar se pregunta si puede haber algo que no sea creado por Dios

Y parece que así es.

OBJECIONES. 1. En efecto, siendo la causa más poderosa que el efecto, parece que lo que es posible para nuestro intelecto, el cual adquiere su conocimiento a partir de las cosas, sea más posible en la realidad. Ahora bien, nuestro entendimiento puede entender algo sin entender que haya sido causado por Dios, puesto que la causa eficiente no pertenece a la naturaleza de la cosa, y por tanto puede ser entendida sin ella. Por consiguiente, mucho más puede existir en la naturaleza de las cosas algo que no haya sido causado por Dios.

2. Además, todas las cosas que han sido hechas por Dios se dice que son criaturas de Dios. Ciertamente la creación tiene como término el ser: en efecto, la primera de las cosas creadas es el ser, como se dice en el libro *Sobre las causas*[1]. Por tanto, puesto que la esencia de una cosa es distinta de su mismo ser, parece que la esencia de la cosa no procede de Dios.

3. Además, toda acción concluye en algún acto, lo mismo que también procede de algún acto; todo agente, en efecto, obra en cuanto está en acto, y todo agente obra algo semejante a sí mismo en la naturaleza. Ahora bien, la materia prima es pura potencia. Por tanto, la acción del creador no puede terminar en ella; y por eso no todas las cosas han sido creadas por Dios.

POR EL CONTRARIO está lo que se dice en *Romanos* XI, 36: todas las cosas existen a partir de él y por él y en él mismo.

---

1 Proposición 4.

RESPUESTA. Hay que decir que los antiguos procedieron en la consideración de la naturaleza de las cosas según el orden del conocimiento humano. Puesto que el conocimiento humano comenzando por los sentidos llega al conocimiento intelectual, los primeros filósofos se ocuparon acerca de las realidades sensibles, y a partir de ellas poco a poco alcanzaron las inteligibles. Y puesto que las formas accidentales son por sí mismas sensibles, mientras que las sustanciales no, los primeros filósofos afirmaron que todas las formas son accidentales, y que la sola materia era sustancia. Y ya que la sustancia basta para ser la causa de los accidentes, los cuales son causados por los principios de la sustancia, de ahí que los primeros filósofos no establecieron ninguna otra causa fuera de la materia, sino que decían que eran causadas por ella todas las cosas que parecen suceder en las realidades sensibles; por eso se veían forzados a establecer que no existía una causa de la materia, y a negar totalmente la causa eficiente.

En cambio, los filósofos posteriores empezaron a considerar en alguna medida las formas sustanciales; sin embargo, no alcanzaron el conocimiento de las realidades universales, porque toda su intención se dirigía a las formas de las especies: y por eso algunos establecieron algunas causas agentes, las cuales no conferían sin embargo el ser de modo universal a las cosas, sino que únicamente cambiaban la materia a esta o aquella forma, por ejemplo, el intelecto, la amistad y el litigio, cuya acción la hacían consistir en el unir y el separar, y por eso también según ellos mismos no todos los entes procedían de una causa eficiente, sino que la materia era presupuesta a la acción de la causa agente.

En cambio, los filósofos que vinieron después, como Platón, Aristóteles y sus discípulos llegaron a la consideración del mismo ser universal; y por esta razón únicamente ellos establecieron una cierta causa universal de las cosas, a partir de la cual todas las demás cosas llegan al ser, como consta por Agustín[2].

Con esta opinión ciertamente está también de acuerdo la fe católica. Y esto puede ser demostrado por medio de un triple razonamiento; el primero es el siguiente. Es necesario que si algo uno se encuentra poseído en común en muchos, esté causado en ellos por una única causa; en efecto, no puede ser que eso común con-

---

2 San Agustín, *De civitate Dei*, 8, 4 (CCL 47, 220).

venga por sí mismo a cada uno de ellos, ya que cada uno de ellos, según lo que él mismo es, se distingue del otro, y la diversidad de causas produce efectos diversos. Por tanto, encontrándose como común el ser a todas las cosas, las cuales son distintas unas de otras en virtud de lo que son, es preciso que necesariamente el ser les sea asignado no por ellas mismas, sino por alguna causa única. Y éste parece ser el razonamiento de Platón, que quiso que antes de toda multitud hubiera una unidad, no sólo en los números, sino también en la naturaleza de las cosas.

La segunda razón es que cuando se encuentra algo participado en muchos de modos diversos, es necesario que por aquél en el que se encuentra de modo perfectísimo se atribuya a todos aquellos en quienes se encuentra de forma más imperfecta. En efecto, en aquellas cosas que positivamente se dicen según un más y un menos, poseen esa característica según su mayor alejamiento o proximidad a algo uno; si esa característica les conviniera a cada uno de ellos en virtud de sí mismo, no habría razón para que se encuentre en uno de modo más perfecto que en otro; como vemos que ocurre con el fuego que siendo lo más caliente es el principio del calor para todas las cosas cálidas. Ciertamente hay que establecer que exista un único ente, que es ente perfectísimo y absolutamente verdadero; esto se prueba porque hay algo que produce el movimiento siendo absolutamente inmóvil y perfectísimo, como ha sido probado por los filósofos. En consecuencia, es necesario que todos las otras cosas menos perfectas reciban el ser de él mismo. Y esta es la prueba del Filósofo[3].

La tercera razón consiste en que aquello que es por otro es reducido como a su causa por aquél que es por sí. Por eso, si hubiera un calor subsistente por sí mismo, sería necesariamente la causa de todas las cosas cálidas, que tienen el calor por modo de participación. Ciertamente hay que admitir que exista un ente que sea su propio ser, lo cual se prueba por el hecho de que es necesario que haya un primer ente que sea acto puro, en el que no haya ninguna composición. Por eso es preciso que de este ente único procedan todas las otras cosas que no son su propio ser, sino que

---

3 Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 24-29.

tienen el ser modo de participación. Este es el razonamiento de Avicena[4].

En consecuencia, de este modo se demuestra por la razón y se posee por fe que todas las cosas han sido creadas por Dios.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que afirmar que aunque la primera causa, que es Dios, no entra en la esencia de las cosas creadas, sin embargo el ser que está presente en las cosas creadas no puede ser entendido sino como derivado del ser divino, como tampoco un efecto propio puede ser entendido más que como derivado de su causa propia.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que por el hecho mismo de que el ser es asignado a la esencia, se dice que es creado no sólo el ser sino también la misma esencia, porque antes de tener el ser no es nada, salvo en el intelecto del creador, donde no es una criatura, sino la esencia creadora.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que ese razonamiento prueba que la materia prima no es creada por sí misma; pero de esto no se sigue que no haya sido creada subordinada a la forma; de ese modo, en efecto, tiene el ser en acto.

---

4 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 4, ed. cit. t. II, 399-402; también VIII, 3, 395-396.

ARTÍCULO 6

En sexto lugar se pregunta si el principio de la creación es uno solo

Parece que no

OBJECIONES. 1. Afirma Dionisio[1]: "el bien no es la causa del mal". Ciertamente hay mal en el mundo. Por tanto, o es causado por alguna causa que no es el bien o no es causado en absoluto, sino que es causa primera; en cualquiera de los dos modos es necesario establecer muchos principios de la creación, pues es sabido que el primer principio de la creación de las cosas buenas es bueno.

2. Pero podría decirse que el bien no es causa del mal de suyo, sino que lo es por accidente. Mas por el contrario, todo efecto que es propio de una cierta causa por accidente, también es propio de otra causa por sí, puesto que todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí. En consecuencia, si el mal es efecto del bien por accidente, será efecto por sí de algún otro principio, y de este modo se concluye lo mismo que antes.

3. Además, el efecto de una causa por accidente acontece fuera de la intención de la causa, y no es hecho. Por tanto, si el bien es causa del mal por accidente, se sigue que el mal no es hecho. Pero nada excepto el principio de la creación es increado, como se ha mostrado más arriba en el artículo precedente. En consecuencia, el mal es principio de la creación.

4. Además, ningún daño sucede en un efecto contra la intención del agente, a no ser o por ignorancia del agente, que es incapaz de preverlo, o por impotencia, en la medida en que no puede evitarlo. Pero en Dios, que es el creador del bien, no hay ni impotencia ni ignorancia. Por tanto, el mal, lo que es nocivo, no puede

---

1 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 4, 19.

llegar a los efectos de Dios contra su intención. Agustín afirma[2], en efecto, que se llama malo precisamente porque causa daño.

5. Además, lo que es por accidente ocurre en pocas ocasiones, como se dice en el libro II de la *Física*[3]. El mal, en cambio, ocurre muchas veces, como se afirma en el libro II de los *Tópicos*[4]. Por tanto, el mal no proviene de alguna causa por accidente.

6. Además, el mal, según Agustín[5], no tiene una causa eficiente sino deficiente. Ahora bien, la causa por accidente es una causa eficiente. En consecuencia, el bien no es causa del mal por accidente.

7. Además, lo que no es no tiene causa, porque lo que no es ni es causa ni ha sido causado. Pero el mal es nada, según Agustín[6]. En consecuencia, el mal no tiene causa alguna ni de suyo ni por accidente. Es falso, por tanto, lo que se afirmaba: que el bien es causa del mal por accidente.

8. Además, según el Filósofo[7], aquello en lo que algo está presente de modo primario es causa de todas las cosas en las que aquello se encuentra secundariamente, como por ejemplo el fuego es causa del calor en todas las cosas cálidas. Ahora bien, la malicia existió originariamente en el diablo. En consecuencia, él mismo es causa de la malicia en todas las cosas malas, y de este modo existe un principio de todos los males, como también de los bienes.

9. Además, según Dionisio[8], el bien sucede de un solo modo, mientras que el mal de muchas maneras. Por tanto, el mal está más cerca del ser que el bien. En consecuencia, si el bien es una naturaleza necesitada de un creador, también el mal reclamará un creador, y de este modo se concluye lo mismo que antes.

10. Además, lo que no es no puede ser ni género ni especie. Pero el mal es un género. Se afirma, en efecto, en las *Categorías*[9]

---

2 San Agustín, *Enchiridion*, 4, 12. CCL 46, 362.

3 Aristóteles, *Física* II, 5, 196 b 10-17.

4 Aristóteles, *Tópicos*, II, 6, 112 b 11-12.

5 San Agustín, *De civitate Dei*, 12, 7 (CCL 48, 362).

6 San Agustín, *In Iohannis evangelium*, 1, 13 (CCL 36, 7).

7 Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 24-26.

8 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 4, 31; Cfr. *Ibid*. 4, 30.

9 Aristóteles, *Categorías*, 8, 14 a 23-25.

que el bien y el mal no están en un género, sino que son géneros de otras cosas. Por tanto el mal es un ente, y de este modo necesita un creador; por eso al no ser creado por el bien, parece que es necesario establecer algún mal como principio de la creación.

11. Además, cada uno de los contrarios tiene positivamente una cierta naturaleza, pues los contrarios están en el mismo género. Ahora bien, lo que no es, no puede estar en un género. Pero el bien y el mal son contrarios. En consecuencia, el mal es una cierta naturaleza, y así se concluye lo mismo que antes.

12. Además, las diferencias constitutivas de una especie señalan una cierta naturaleza; por eso, en un sentido la naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa, como dice Boecio[10]. Pero el mal es una diferencia constitutiva de una cierta especie, pues el bien y el mal son diferencias de hábitos. En consecuencia, el mal es una cierta naturaleza, y se concluye lo mismo que antes.

13. Además, *Eccesiástico* XXXIII, 15: "Enfrente del mal está el bien, y enfrente de la vida la muerte, e igualmente también frente al hombre justo el pecador". Por tanto, si hay un principio bueno de la creación, es necesario que haya otro malo que sea contrario a él.

14. Además, el aumento y la disminución se dicen por respecto a algún término. Pero se encuentra algo que es peor que otro. Por tanto es necesario que exista algo que sea el peor, en el que esté el término de los males, y es preciso que él sea el principio de todos los males, lo mismo que el sumo bien es el principio de los bienes.

15. Además se dice en *Mateo* VII, 18: "El árbol bueno no puede dar frutos malos". Se encuentra sin embargo que algo en el mundo es malo. Por tanto, no puede ser fruto, esto es efecto, de una causa buena, que viene señalada por el árbol bueno; y así es necesario que un primer mal sea causa de todos los males.

16. Además, se dice en *Génesis* I, 2, que en el inicio de la creación de las cosas las tinieblas cubrían la faz del abismo. Pero del bien que tiene la naturaleza de la luz no puede proceder la

---

[10] Boecio, *Liber de persona et de duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 1, en *Opuscula Sacra*, V, ed. R. Peiper, Tenbner, Lipsiae, 1871, 190.

creación de las tinieblas. Por tanto, la creación que allí se describe no proviene de un principio bueno, sino de uno malo.

17. Además, todo lo que surge de algo da testimonio de aquél de quien procede, en cuanto es semejante a él. Pero el mal de ningún modo atestigua a Dios, ni tiene con Él ninguna similitud. Por tanto, no puede provenir de Él mismo, sino de otro principio.

18. Además, nada sale de algo sino lo que estaba en él mismo en potencia. Pero en Dios no hay ningún mal ni en acto ni en potencia. En consecuencia, no procede de Dios y así se concluye lo mismo que antes.

19. Además, lo mismo que la generación es un cambio natural, también lo es la corrupción. Pero la corrupción termina en la privación, como la generación en la forma. Por tanto, como la forma es inducida a partir de la intención de la naturaleza, así también la privación. Por eso es necesario que el mal, que es una privación, tenga alguna causa agente de suyo, como también lo tiene la forma.

20. Además, todo agente obra presuponiendo un primer agente. Pero el libre arbitrio, al pecar, no obra presuponiendo la acción divina; en efecto, hay algún pecado, por ejemplo la fornicación o el adulterio, que no puede ser separado de su deformidad, la cual no puede tener su origen en Dios. Por tanto, es necesario que el libre arbitrio sea un primer agente, o que se reduzca a un primer agente distinto de Dios.

21. Pero podría afirmarse que la sustancia del acto de pecado tiene su origen en Dios, pero no su deformidad. Mas por el contrario el Comentador dice[11]: Es imposible que la materia sea consecuencia de la acción de un agente, y la forma de la de otro agente. Pero la deformidad es en cierto modo la forma del acto de pecado. Por tanto, la deformidad del pecado no puede tener su origen en un autor y su sustancia en otro.

22. Además, de lo uno simple no puede proceder más que lo simple. Pero Dios es absolutamente simple. Por tanto, las cosas compuestas no tienen su origen en Dios, sino en otro autor.

23. Además, la mancha establece algo en el alma. En efecto, si sólo fuese privación de la gracia, entonces por cualquier pecado

---

11 Averroes, *In VII Metaphysicae*, comm. 28.

mortal el hombre tendría la mancha de todos los pecados. Pero la mancha del pecado no tiene su origen en Dios, al no ser Dios el autor de aquello que Él castiga, según Fulgencio[12], y al no ser desde siempre, es preciso que tenga una causa. Por tanto, es necesario reconducirla a alguna causa primera que no sea Dios.

24. Además, en *Ecclesiastés* III, 14 se dice: "He aprendido que todas las obras que ha hecho Dios duran eternamente". Ciertamente estas cosas corruptibles no duran hasta el fin. En consecuencia, no son obras de Dios, sino que es necesario que se reduzcan a otro principio.

25. Además, todo agente obra algo semejante a sí. Pero las cosas corruptibles no son semejantes a Dios, pues "Dios es espíritu", como se lee en *Juan* IV, 24. Por tanto las cosas corruptibles no tienen su origen en Dios, y así se concluye lo mismo que antes.

26. Además, la naturaleza siempre hace lo que es mejor, según el Filósofo[13], y esto proviene de la bondad de la naturaleza. Pero la bondad de Dios es más perfecta que la de la naturaleza. Por tanto Dios hace algo lo mejor que puede. Pero las cosas espirituales son mejores que las corporales. En consecuencia, Dios no hace las cosas corpóreas, porque si Dios las hubiera hecho les habría dado la bondad espiritual; y de este modo resulta que es necesario establecer varios principios de la creación.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se lee en *Isaías* XLV, 6: Yo soy el Señor, y no hay otro Dios; formo la luz y creo las tinieblas, hago la paz y creo el mal; Yo soy el Señor que hace todas estas cosas.

2. Además, el mal no radica sino en la naturaleza del bien, como manifiesta Dionisio[14]. Ciertamente esto no sería así si el mal tuviera un principio de la creación contrario a aquél que crea los bienes; en caso contrario el principio de los males sería más poderoso que el principio de los bienes, pues produciría su efecto

---

12 San Fulgencio de Ruspe, *Ad Monimum*, I, 19, 4 (CCL 91, 19-28).

13 Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 5, 288 a 2-3.

14 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 4, 20.

propio en los mismos bienes. En consecuencia, el mal no tiene su origen en algún otro principio de la creación distinto del bien.

3. Además, el Filósofo demuestra[15] que hay un solo primer motor. Esto no sería así si existiesen diversos primeros principios de la creación; en efecto, un principio no gobernaría ni movería a las criaturas de otro principio contrario a él. No hay, en consecuencia, más que un único principio de la creación.

RESPUESTA. Hay que afirmar que, como ha sido dicho, los antiguos filósofos que consideraban sólo los primeros principios de la naturaleza, partiendo de la consideración de la materia, incurrieron en el error de creer que no todas las cosas naturales hubieran sido creadas; de este modo, a partir de la consideración de los contrarios, que establecen junto con la materia como principios de la naturaleza, llegaron a instituir dos primeros principios de las cosas; y esto por un triple defecto que en ellos estaba presente en su consideración de los contrarios.

El primero consistía en que consideraban únicamente que los contrarios eran diversos a partir de la naturaleza de la especie, y no en cambio que existía en ellos algo común a partir de la naturaleza del género, aunque fuesen contrarios en un mismo género; por eso no les atribuían una causa a tenor de aquello en lo que convenían, sino sólo a tenor de aquello en lo que se distinguían; y por esto redujeron todos los contrarios a dos primeros contrarios, como si fueran dos causas primeras, como se afirma en el libro I de la *Física*[16]. Entre ellos Empédocles estableció que los primeros contrarios eran también las primeras causas agentes, a saber, el amor y el odio; y de ese modo, como se dice en el libro I de la *Metafísica*, fue el primero que admitió que el bien y el mal eran principios[17].

El segundo defecto estribaba en que juzgaban de igual valor a cada uno de los dos contrarios; sin embargo, de dos contrarios uno necesariamente lleva consigo la privación del otro, y por eso uno es perfecto y el otro imperfecto, uno es mejor y el otro peor,

---

15 Aristóteles, *Física* VIII, 6, 259 a 6-20.

16 Aritóteles, *Física*, I, 5, 188 a 19-26; b 26-189 a 9.

17 Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 984 b 32-985 a 10.

como se dice en el libro I de la *Física*[18]. Y de ahí proviene que tanto el bien como el mal, que parecían ser los contrarios más generales, los pensaban como ciertas naturalezas distintas. Y por esa razón Pitágoras admitió dos géneros de las cosas, a saber, el bien y el mal, y en el género del bien puso todas las cosas perfectas, como la luz, el varón, la quietud, y cosas de este tipo; y en el género del mal estableció todas las imperfectas, como las tinieblas, la mujer, y otras cosas de este tipo[19].

El tercer defecto consistió en que juzgaron de las cosas considerándolas sólo según lo que son en sí mismas, o a tenor del orden de una cosa con otra cosa particular, y no ciertamente por comparación con todo el orden del universo. Y por eso si encontraban que una cosa era nociva para otra, o era en sí misma imperfecta respecto de otras perfectas, consideraron que era simplemente mala por su naturaleza misma y que no tenía su origen en la causa del bien. Y por eso Pitágoras colocó a la mujer, que es una realidad imperfecta, en el género del mal.

También de esta raíz proviene que los maniqueos afirmaran que las cosas corruptibles, que son imperfectas con respecto a las incorruptibles, las cosas visibles, que son imperfectas respecto a las invisibles, y el Antiguo Testamento, que es imperfecto con respecto al Nuevo Testamento, consideraron que no provenían de un Dios bueno, sino de un principio contrario. Y lo afirmaron especialmente al ver que alguna criatura buena, como el hombre, proviene del daño de algunas criaturas visibles y corruptibles.

Este error es completamente absurdo; por el contrario es necesario reducir todas las cosas a un único primer principio, que es bueno; esto se puede mostrar ahora con tres argumentos.

El primero consiste en que cuando se encuentra alguna cosa común en diversas realidades, es necesario afirmar que precisamente por eso común deben tener una única causa, ya que o uno es la causa del otro, o hay una causa común a ambos. No puede ser, en efecto, que lo uno común a ambos convenga a cada uno de ellos según lo que es propio de cada uno, como se ha explicado en la cuestión precedente, artículo precedente [en la respuesta]. Todas las cosas contrarias y diversas que existen en el mundo

---

18 Aristóteles, *Física*, I, 5, 189 a 3-5.

19 Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986 a 22-26.

tienen en común alguna cosa, sea la naturaleza de la especie, o la naturaleza del género, o al menos la razón de ser; por eso es necesario que exista un único principio de todas esas cosas, que es para todas la causa del ser. El ser, en cuanto tal, es bueno, lo cual es patente porque cada cosa apetece el ser, en lo que consiste la razón de bien, a saber, lo que es apetecible; y así es manifiesto que por encima de cualesquiera diversas causas es necesario admitir una causa única, como también según los filósofos naturales por encima de los agentes contrarios en la naturaleza se establece un único agente primero, a saber, el cielo, que es causa de los diversos movimientos en los seres inferiores. Pero ya que en el mismo cielo se encuentra una diversidad de posiciones, a la que como su causa es preciso reconducir la contrariedad de los cuerpos inferiores, notoriamente es necesario reducir el cielo mismo a un primer motor, que no se mueva ni por sí ni por accidente.

La segunda razón se basa en que todo agente obra en cuanto está en acto y, por consiguiente, en cuanto es de algún modo perfecto. Ciertamente en cuanto que es malo, no es en acto, pues una cosa se dice mala porque la potencia está privada del acto propio y debido. En cambio, toda cosa en cuanto que está en acto es buena, porque en esa misma medida posee perfección y entidad, en las que consiste la razón de bien. Por tanto nada obra en cuanto es malo, sino que cualquier agente obra en cuanto es bueno. En consecuencia, es imposible establecer un principio activo de las cosas que no sea bueno. Y puesto que todo agente produce algo semejante a sí, nada es hecho sino en cuanto está en acto, y por esto mismo en cuanto es bueno. Desde ambos puntos de vista es, pues, imposible la postura que establece que el mal es el principio de la creación de las cosas malas. Y con esta argumentación concuerdan también las palabras de Dionisio[20] que afirma que el mal no obra más que en virtud del bien, y que el mal está fuera de la intención y de la generación.

El tercer argumento estriba en que si diversos entes provinieran absolutamente de principios contrarios no reducidos a un principio único, no podrían concurrir en un solo orden a no ser por accidente. En efecto, de muchos no surge ninguna coordinación más que si hay alguien que produce el orden, excepto quizá

---

[20] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 4, 323.

que muchas cosas converjan en lo mismo por casualidad. Por otra parte, vemos que cosas corruptibles e incorruptibles, espirituales y corporales, perfectas e imperfectas concurren en un solo orden. En efecto, las cosas espirituales mueven a las corporales, como es patente al menos en el hombre. También las cosas corruptibles poseen su orden por medio de los cuerpos incorruptibles, como es manifiesto en las alteraciones de los elementos producidas por los cuerpos celestes. Y no puede decirse que estas cosas sucedan casualmente, porque no ocurrirían así siempre o la mayor parte de las veces, sino sólo en muy pocas ocasiones. Es necesario, por tanto, que todas estas cosas diversas sean reconducidas a un primer principio único, por el cual son llevadas a un orden único; por eso, el Filósofo[21] concluye que el principado es uno solo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En consecuencia, respecto a lo primero hay que decir que el mal, como se ha mostrado más arriba, al no ser ente, sino ausencia de ente, hablando con propiedad no puede ser hecho; y por esa razón dice Pseudo-Dionisio que el bien no es la causa del mal, no ciertamente porque el mal pueda reconducirse a una causa primera.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que esa objeción trata de un efecto que puede de suyo tener una causa. Pero ése no es el caso del mal; por eso ni siquiera puede llamarse propiamente efecto.

3. Respecto a lo tercero hay que afirmar que el mal es algo que acaece en los efectos, pero hablando estrictamente no es hecho, como es patente por el hecho de que no es intencionado. Sin embargo, de esto no se sigue que sea un primer principio, a no ser que se añada que el mal sea una cierta naturaleza. Pero como el mal por el hecho de que no es un ente, sino una privación de ente, carece de la razón propia de efecto; y a mayor abundamiento carece de la razón de causa, como ha sido demostrado.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que, según Agustín[22], Dios es hasta tal punto bueno que jamás permitiría que existiera algún mal, si no fuera tan poderoso que de cualquier mal pudiera

---

21 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1076 a 3-4.

22 San Agustín, *Enchiridion*, 3, 11 (CCL 46, 53).

sacar un bien. Por ello, no es por la impotencia ni por la ignorancia de Dios por lo que suceden los males en el mundo, sino que eso procede del orden de su sabiduría y de la grandeza de su bondad, de la cual proviene que se multipliquen los diferentes grados de bondad en las cosas, de los que faltarían muchos si no permitiera que existiera ningún mal; no existiría el bien de la paciencia, si no existiera accidentalmente el mal de la persecución, ni existiría el bien de la conservación de la vida en el león sino existiera el mal de la destrucción en los animales de los cuales se nutre.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que, si se refieren los efectos a sus causas propias, el mal se encuentra solamente en pocas cosas; esto es evidente en las realidades naturales. En efecto, el pecado o el mal no suceden en la acción natural más que por un impedimento que le sobreviene a la causa agente, lo cual no ocurre ciertamente sino en muy pocas ocasiones, como son los monstruos en la naturaleza, y otros fenómenos semejantes. En cambio, en las acciones voluntarias parece más bien que el mal se da en más ocasiones en lo que se refiere a los productos humanos, por cuanto el arte no fracasa sino en muy pocas ocasiones, pues imita a la naturaleza. En cambio en aquellas acciones sobre las que influyen la virtud y el vicio, el apetito que mueve al hombre es doble, a saber, el racional y el sensual, y lo que es bueno para un apetito, es malo para otro; por ejemplo, buscar deleitarse es bueno para el apetito sensible, que se llama sensualidad, aunque sea malo para el apetito de la razón. Y puesto que más hombres siguen el sentido que la razón, por eso hay más hombres malos que buenos. Sin embargo, quien sigue el apetito de la razón se comporta bien en la mayoría de las ocasiones y mal en muy pocas.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que la causa por accidente es doble. Una es aquella por la cual obra algo cara al efecto, pero es llamada causa suya por accidente, porque sin intención ese efecto es consecuencia de tal causa, como es manifiesto en aquel que excavando un sepulcro encuentra un tesoro. Otra causa por accidente es aquélla que nada hace de cara al efecto, sino que se la llama causa por accidente, por ser un accidente de la causa agente, como por ejemplo se dice que lo blanco es causa de una casa por el hecho de ser un accidente de su constructor. Del mismo modo, el efecto por accidente es de dos maneras. Una según

la cual el efecto es la conclusión de la acción de la causa, aunque ocurra sin la intención de ésta, como el descubrimiento de un tesoro; pero este tipo de efecto aunque lo sea de una causa por accidente, puede ser efecto de suyo de otra causa. En este sentido el mal no tiene causa por accidente, porque como ya se ha dicho no puede ser el término de ninguna acción. Otra manera de efecto por accidente es aquél en el que no se termina la acción de ningún agente, sino que es llamado efecto por accidente por ser algo que sucede al efecto; como por ejemplo lo blanco, que es un accidente de la casa, puede llamarse efecto por accidente del constructor; y así nada impide que el mal tenga una causa por accidente.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que el mal, aunque no sea naturaleza alguna, no es sin embargo una pura negación, sino que es una privación; ésta según el Filósofo es una negación que inhiere en algún sujeto; en efecto, según el Filósofo[23], la privación es una negación en la sustancia; por ello, por el hecho mismo de acaecerle a alguien, se le puede asignar una causa por accidente del modo predicho.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que el mal primariamente inhiere en el diablo antes que en los demás en el tiempo, no por naturaleza, como si la malicia fuese su esencia o un accidente derivado de los principios de su propia naturaleza. Y no es un obstáculo si él mismo es peor que los demás, puesto que no es consecuencia de una connaturalidad con él de la malicia, sino por accidente, ya que pecó más. Son principios de las demás cosas aquellas cosas de las que algo se predica máximamente por sí y no según un accidente.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que el hecho de que el bien acontezca solamente de una manera procede de su perfección; en efecto, algo no puede ser perfecto a no ser que esté como integrado por todas las características que concurren, a partir de las cuales procede su perfección. Cuando cualquiera de ellas falta es imperfecto y en consecuencia malo; por eso, que el mal sea posible de múltiples maneras es consecuencia de su imperfección, y por tanto el mal tiene menos razón de ente que el bien.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que la afirmación del Filósofo hay que tomarla en referencia a la opinión de Pitágoras,

---

23 Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004 a 15-16.

quien estableció que el bien y el mal son géneros, como antes se ha dicho. Su opinión tenía, sin embargo, algo de verdad. En efecto, puesto que el bien es una característica positiva, y el mal en cambio privativa, como se ha dicho, toda forma tiene razón de bien y toda privación tiene razón de mal; y de esta manera el bien y el mal de algún modo se convierten con el ente y con la privación del ente. Entre cualesquiera contrarios, como se prueba en el libro X de la *Metafísica*[24], se incluye la privación y el hábito; y por esta razón siempre uno de los contrarios que es más perfecto se reduce al bien y el otro que es más imperfecto se reduce al mal. Por eso el Filósofo dice[25] que una de las dos partes de la contrariedad se refiere al mal, y en ese sentido el bien y el mal pueden llamarse géneros de los contrarios.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que el mal que es contrario al bien no expresa únicamente una privación, sino cierto hábito junto con privación; este hábito no tiene razón de mal en cuanto participa del ente, sino en cuanto tiene añadida la privación de una perfección debida.

12. Respecto a lo duodécimo hay que afirmar que el mal no se pone como diferencia constitutiva del hábito vicioso, en cuanto es una pura privación, sino en cuanto se añade a la intención del fin de modo indebido; en la intención no se encuentra la razón del mal por el fin intentado, sino sólo en cuanto con ese fin no puede subsistir a la vez el fin debido, como por ejemplo el fin de la delectación carnal no puede darse conjuntamente con el bien de la razón. Por ello se dice que en los hábitos del alma el bien y el mal establecen como especies distintas, ya que los actos morales, y en consecuencia los hábitos, se especifican por el fin, que es como la forma de la voluntad, la cual es el principio propio de los actos malos. Bien y mal se dicen por relación al fin.

13. Respecto a lo decimotercero hay que decir que no hay que entender que el bien esté en frente del mal, como un primer principio frente a otro primer principio, sino como dos cosas que provienen de un único primer principio, de las cuales una proviene de por sí y la otra por accidente; esto es claro por lo que sigue a este texto: "y considera, pues, todas las obras del Altísimo, etc.".

---

24 Aristóteles, *Metafísica*, X, 4, 1055 a 33-b 27.

25 Aristóteles, *Física*, I, 9, 192 a 16.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que el mal no se acrecienta por la cercanía a un término, sino por alejarse de un término; como, en efecto, algo se llama bueno por participación del bien, del mismo modo se llama malo por apartarse de un bien.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que decir que el Señor por árbol bueno entiende la causa del bien, no ciertamente la causa primera, sino la causa próxima a un cierto efecto singular, y de manera semejante hay que decir del árbol malo; por eso, por árbol malo quiere expresar los herejes, los cuales se conocen por sus malas obras, como el árbol por sus frutos; y también resulta claro, si se mira bien, por medio de la semejanza, pues la causa primera del fruto no es el árbol, sino la raíz. Sin embargo, si por árbol entendemos en general toda causa, como Pseudo-Dionisio parece aceptar, entonces hay que responder que el bien no es de suyo causa del mal, como se ha señalado en la respuesta a la primera objeción[26].

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que las tinieblas de las que se habla al principio de la creación no eran criatura alguna, sino la mera carencia de luz en el aire; sin embargo no eran un mal, porque sólo puede considerarse mal la mera carencia de un bien, que es carencia de lo que puede y debe estar presente. En efecto, no es malo para una piedra que no tenga sensibilidad, ni para un niño recién nacido el no andar. Sin embargo tampoco proviene de la imperfección del agente que haya creado el aire sin la luz, sino que depende de su sabiduría, que dispuso que una cosa sea conducida desde lo imperfecto a lo perfecto.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que decir que la objeción procede como si el mal tuviera causa por sí mismo, lo cual se ha mostrado más arriba que es falso.

18. Y lo mismo hay que decir respecto a lo decimoctavo.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que afirmar que la naturaleza se relaciona de manera diferente con la generación y la corrupción. La forma, que es el término de la generación, es lo que por sí misma intenta tanto una naturaleza universal como una naturaleza particular; la privación, en cambio, está fuera de la intención de la naturaleza particular; sí pertenece a la intención de la naturaleza universal, no ciertamente como algo intentado de

---

[26] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 4, 21.

modo directo, sino porque sin la privación de una forma no puede ser introducida otra forma; y así la generación es natural de todas las maneras. La corrupción, en cambio, se dice en ocasiones que es contra la naturaleza cuando está referida a una naturaleza particular.

20. Respecto a lo vigésimo hay que decir que en el acto del pecado lo que hay en él de entidad o de acción se reduce a Dios como a su causa primera; en cambio, lo que tiene de deformidad se reduce como a su causa al libre arbitrio, como por ejemplo lo que hay de vacilante en un modo de andar se reduce a la potencia motora como a su primera causa, y en cambio lo que hay allí proviene de la deformidad de la pierna.

21. Respecto a lo vigesimoprimero hay que afirmar que esa argumentación es adecuada respecto a dos agentes absolutamente dispares, no ciertamente cuando un agente actúa en otro; de esa manera, en efecto, pueden tener un único efecto. Dios, sin embargo, obra en toda naturaleza y voluntad; por eso la argumentación no es concluyente.

22. Respecto a lo vigesimosegundo hay que decir que esa argumentación es adecuada si se trata de un agente que actúa por necesidad de su naturaleza, la cual siendo una produce un único efecto. A pesar de todo tampoco es necesario que el efecto sea simple como lo es la causa, porque no es necesario que el efecto iguale a la causa ni en universalidad ni en simplicidad. Dios, en cambio, no obra por necesidad de su naturaleza, sino por su voluntad, por lo que puede hacer cosas simples y cosas compuestas, cosas mutables y cosas inmutables.

23. Respecto a lo vigesimotercero hay que decir que una mancha no pone en el alma una naturaleza, sino únicamente la privación de la gracia, juntamente sin embargo con una referencia al precedente acto de pecado, que fue o pudo ser la causa de esa privación, y por tanto no es necesario que tenga la mancha de un cierto pecado quien no ha cometido el acto de ese pecado.

24. Respecto a lo vigesimocuarto hay que afirmar que la obras de Dios duran eternamente, no individualmente, sino como especie o género, y por la sustancia, no por el modo de ser: "Pasa, en efecto, la figura de este mundo", como se dice en I *Corintios* VII, 31.

25. Respecto a lo vigesimoquinto hay que decir que aunque sea espíritu, Dios posee sin embargo en su sabiduría las nociones de los cuerpos, a las que se asemejan los cuerpos del mismo modo en el que las cosas artificiales se asemejan a su artífice en el sentido que se asemejan al arte que posee; no obstante las cosas corpóreas se asemejan a Dios también en lo que se refiere a su naturaleza, en cuanto son y son buenas y tienen una cierta unidad.

26. Respecto a lo vigesimosexto hay que afirmar que la naturaleza no siempre hace lo que es mejor en relación a una parte, sino lo que es mejor con respecto al todo; de otro modo haría que todo el cuerpo del hombre fuera ojo o corazón; esto sería lo mejor para cada parte, pero no para el todo. Igualmente, aunque sería mejor para una cosa estar en un orden más alto, no sería sin embargo mejor para el universo, que quedaría imperfecto, si todas las criaturas estuvieran en un único orden.

ARTÍCULO 7

En séptimo lugar se pregunta si Dios actúa en toda operación de la naturaleza

Parece que no.

OBJECIONES. 1. La naturaleza no carece de lo necesario ni abunda en lo superfluo. Ahora bien, para la acción natural es suficiente la capacidad activa por parte del agente, y la pasiva de parte del que la recibe. Por tanto, no se requiere que la virtud divina actúe en las cosas.

2. Pero podría replicarse que la capacidad de actuar de la naturaleza depende en su operación de la operación divina. Pero, por el contrario, lo mismo que la operación de la naturaleza creada depende de la acción divina, así la acción de los cuerpos elementales depende de la acción de los cuerpos celestes, pues el cuerpo celeste se compara al cuerpo elemental como la causa primera a la segunda. Ciertamente no se dice que el cuerpo celeste actúe en todo cuerpo elemental que actúa. Por tanto, no se puede afirmar que Dios actúe en cualquier actividad de la naturaleza.

3. Además, si Dios obra en cualquier acción de la naturaleza, Dios y la naturaleza actúan con una e idéntica acción o bien con acciones diversas. Pero no pueden ser una y la misma acción, porque la unidad de la operación atestigua la unidad de la naturaleza; por eso, puesto que en Cristo hay dos naturalezas, hay también en Él dos operaciones; es patente que la naturaleza de la criatura y la naturaleza de Dios no son una única naturaleza. Igualmente tampoco es posible que sean operaciones diversas, pues operaciones diversas no parece que puedan tener su término en el mismo hecho, ya que el movimiento y la operación se distinguen por sus resultados. Por tanto, de ningún modo es posible que Dios actúe en la naturaleza.

4. Pero se podría objetar que dos operaciones que se relacionan entre sí según un antes y un después pueden concluir en lo mismo. Pero, por el contrario, aquellas cosas que se relacionan

inmediatamente con una sola cosa, no poseen ningún orden entre ellas. Pero tanto Dios como la naturaleza pueden realizar directamente un efecto natural. En consecuencia, la acción de Dios y la acción de la naturaleza no pueden estar entre sí según una relación de un antes y un después.

5. Además, cuando Dios crea una naturaleza, automáticamente le concede todo lo que es propio de la razón de esa naturaleza, por ejemplo al crear un hombre le proporciona un alma racional. Ahora bien, es propio de la razón de la capacidad el ser principio de actuar, ya que la capacidad es lo último de la potencia, la cual es el principio del actuar en otro en cuanto que es otro, como se dice en el libro V de la *Metafísica*[1]. Por tanto, por el hecho mismo de haber puesto en las cosas las capacidades naturales, les ha proporcionado también el hacer perfectamente operaciones naturales. En consecuencia, no es necesario que actúe ulteriormente en las cosas naturales.

6. Podría objetarse que las capacidades naturales no podrían durar, como tampoco cualquier otro ente, a menos que estén sostenidos por el poder divino. Pero, por el contrario, no es lo mismo actuar para hacer una cosa y actuar en una cosa ya hecha. Ahora bien, la acción divina con la que hace o conserva en el ser una capacidad natural es una acción destinada a constituir o conservar esa capacidad. En consecuencia, no por ello puede afirmarse que Dios actúe en la capacidad natural que actúa.

7. Además, si Dios actúa en la naturaleza que actúa, es necesario que con su acción proporcione algo a la cosa natural; un agente, en efecto, al actuar hace algo en acto. Por tanto o ello es suficiente para que la naturaleza pueda de suyo actuar, o bien no es suficiente. Si es suficiente, puesto que Dios ha proporcionado la capacidad natural a la naturaleza, por la misma razón se puede afirmar que también la capacidad natural era suficiente para actuar, y no sería necesario que Dios, después de conceder la capacidad a la naturaleza, realice ulteriormente algo en la acción de esa naturaleza. En cambio si no es suficiente, es necesario que haga allí de nuevo algo distinto, y si eso no es suficiente, de nuevo otra cosa, y así hasta el infinito; esto es imposible. Pues un efecto no puede depender de infinitas acciones, porque como el

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019 a 15-16.

infinito no se puede atravesar nunca sería realizado el efecto. En consecuencia, hay que admitir lo que se dijo en primer lugar, afirmando que la capacidad natural es suficiente para la acción natural, sin que Dios actúe posteriormente en ella.

8. Además, puesta una causa que actúa por necesidad de su naturaleza, se sigue su acción salvo que accidentalmente sea impedida, ya que la naturaleza está determinada a una sola cosa. Por tanto, si el calor del fuego obra por necesidad de su naturaleza, puesto el calor se seguirá el calentamiento, sin que sea requerida ninguna capacidad superior que obre en él.

9. Además, las cosas que son absolutamente dispares pueden estar separadas unas de otras. Ahora bien, la acción de Dios y la acción de la naturaleza son absolutamente dispares, puesto que Dios obra por voluntad y la naturaleza en cambio por necesidad. Por tanto, la acción de Dios puede separarse de la acción de la naturaleza, y por eso no es necesario que Dios actúe en la naturaleza agente.

10. Además, la criatura considerada en sí misma tiene semejanza con Dios en cuanto está en acto y en cuanto obra en acto, y a tenor de esto es partícipe de la bondad divina. Pero esto no existiría si su capacidad no fuera suficiente para actuar. Por tanto, la criatura se basta para actuar sin que Dios actúe en ella.

11. Además, dos ángeles no pueden estar en el mismo lugar, como algunos dicen, para que no resulte una confusión de sus operaciones respectivas, porque el ángel actúa allí donde está. Dios, sin embargo, está más distanciado de la naturaleza que un ángel de otro. Por tanto, Dios no puede actuar simultáneamente con la naturaleza en un mismo lugar.

12. Además, en *Eclesiástico* XI, 14 se dice que "Dios hizo al hombre y lo dejó en manos de su libertad". Pero no lo habría dejado si actuase siempre en la voluntad. En consecuencia, no actúa en la actividad de la voluntad.

13. Además, la voluntad es señora de sus actos. No lo sería si no pudiera obrar más que si Dios actuase en ella, ya que nuestra voluntad no es señora de la acción divina. Por tanto, Dios no actúa en la actividad de nuestra voluntad.

14. Además, libre es lo que es causa de sí mismo, como se dice en el libro I de la *Metafísica*[2]. Por tanto, lo que no puede obrar sin la acción en él de una causa no es libre al actuar. Pero nuestra voluntad es libre al actuar. En consecuencia puede obrar, sin que ninguna otra causa actúe en ella; y de este modo se concluye lo mismo que antes.

15. Además, la causa primera tiene mayor influencia en lo causado que la causa segunda. Por tanto, si Dios actúa en la voluntad y en la naturaleza, como la causa primera en la causa segunda, resultaría que los defectos que pudieran existir en la operación de la voluntad y de la naturaleza habrían de atribuirse más a Dios que a la naturaleza o a la voluntad; esto es inadecuado.

16. Además, puesta una causa que actúa suficientemente es superfluo establecer la operación de otra causa. Pero es claro que si Dios obra en la naturaleza y en la voluntad su actuación es suficiente[3]. Por tanto, sería superflua toda operación de la naturaleza y de la voluntad. En consecuencia, no habiendo nada superfluo en la naturaleza, ni la naturaleza ni la voluntad actuarían nada, sino sólo Dios. Pero esto es inadecuado. Por tanto, también lo primero que se señaló, a saber, que Dios obra en la naturaleza y en la voluntad.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se dice en *Isaías* XXVI, 12: "Tú has obrado en nosotros, Señor, todas nuestras obras".

2. Además, como el arte presupone la naturaleza, del mismo modo la naturaleza presupone a Dios. Pero la naturaleza actúa en la acción del arte; en efecto, sin la actuación de la naturaleza la acción del arte no llegaría a su término, como por ejemplo el fuego moldea el hierro para ser forjado por el herrero con su golpe. Por tanto, también Dios actúa en la acción de la naturaleza.

3. Además, según el Filósofo[4], el hombre genera otro hombre junto con el sol. Pero como la acción del hombre en la generación

---

2 Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b 26.

3 Cfr. *Deuteronomio*, 32, 4: "Las obras de Dios son perfectas".

4 Aristóteles, *Física*, II, 2, 194 b 13.

depende de la acción del sol, así y todavía más la acción de la naturaleza depende de la acción de Dios. Por tanto, cualquier cosa que la naturaleza hace, también Dios la hace.

4. Además, nada puede actuar más que si es ente. Pero una naturaleza no puede existir más que con la actuación de Dios; pues sucumbiría en la nada si no fuera conservada en el ser por la acción del poder divino, como Agustín pone de manifiesto en el comentario literal al *Génesis*[5]. Por tanto, la naturaleza no puede obrar salvo que Dios actúe.

5. Además, el poder divino está en cualquier cosa natural, porque se dice que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia. Pero no se ha de decir que el poder divino en cuanto está en las cosas sea ocioso. Por tanto, en cuanto está en la naturaleza actúa. Y tampoco puede decirse que obre otra cosa distinta de la naturaleza misma, puesto que ahí no aparece más que una sola acción. Por tanto, Dios obra en cualquier acción de la naturaleza.

RESPUESTA. Hay que afirmar que sencillamente debe concederse que Dios obra en la naturaleza y en la voluntad de los que actúan. Pero algunos, no comprendiendo esto, incurrieron en error, atribuyendo a Dios toda actuación de la naturaleza, de modo que una cosa enteramente natural no obraría nada por su propio poder; se vieron obligados a admitir esta doctrina por distintas razones.

Ciertamente algunos filósofos musulmanes, como cuenta Rabbí Moisés[6], dijeron que todas las formas naturales son accidentes; y como el accidente no puede pasar a otro sujeto, consideraban imposible que una cosa natural por su propia forma pueda en algún modo producir una forma semejante en otro sujeto; por eso afirmaban que el fuego no calienta, sino que Dios crea el calor en la cosa calentada.

Pero si se objetara contra ellos que de la aplicación del fuego a lo que puede calentarse siempre se sigue el calentamiento, a no

---

5 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 4, 12, 22 (PL 34, col. 304).

6 Moisés Maimónides, *Guía para perplejos*, I, c. 73.

ser que por accidente haya algún impedimento al fuego, lo que muestra que el fuego es de suyo la causa del calor, afirmarían que Dios estableció, con el fin de que se conservara el actual curso en las cosas, no causar nunca el calor más que cuando se aplique el fuego, pero eso no lleva consigo que el fuego aplicado contribuyera algo al calentamiento.

Mas esta postura está en manifiesta contradicción con los sentidos; en efecto, el sentido no siente más que si es afectado por lo sensible (esto aunque sea dudoso respecto a la vista, porque algunos afirman que la visión se produce por una emisión de luz, en el tacto y en los otros sentidos es manifiesto), y de ahí se sigue que el hombre no siente el calor del fuego si la acción del fuego no causa en el órgano del sentido una semejanza del calor del fuego. Si, en consecuencia, esa especie del calor fuera producida en el sentido por otro agente, el tacto, aunque sintiera el calor, no sentiría sin embargo el calor del fuego ni sentiría que el fuego es cálido; éste sería sin embargo el juicio del sentido, y ese juicio no se equivoca en aquello que es su sensible propio.

Repugna también a la razón, por la cual se muestra que en las cosas naturales nada es en vano. Si las cosas naturales no actuasen algo, les habrían sido conferidas inútilmente las formas y las capacidades naturales, como por ejemplo sería inútil que estuviera afilado un cuchillo que no corta. También sería inútil el requisito de aplicar el fuego a la leña si Dios pudiera también quemar la leña sin el fuego.

También repugna a la divina bondad, que tiende a comunicarse a sí misma; éste es el motivo por el cual las cosas han sido hechas semejantes a Dios no sólo en el ser, sino también en el obrar. La razón que aducen a su favor es absolutamente frívola. En efecto, cuando se dice que un accidente no puede pasar de un sujeto a otro sujeto, se trata de un accidente idéntico numéricamente, y no se trata de que un accidente semejante según la especie no pueda ser producido en otro sujeto por el poder de un accidente que inhiere en otro sujeto natural. Y esto es necesario que ocurra en toda acción natural. También es falsa su presuposición de que todas las formas sean accidentes; si fuera así no existiría en las cosas naturales ningún ser sustancial, ser del que una forma accidental no puede ser principio, sino sólo la sustancial. Ade-

más, desaparecerían la generación y la corrupción y se seguirían muchas otras cosas inadecuadas.

También Avicebrón en el libro *La fuente de la vida*[7] afirma que ninguna sustancia corpórea actúa, sino que una fuerza espiritual actúa en todos los cuerpos penetrando en ellos, y todo cuerpo es tanto más activo cuanto más puro y sutil es y, en consecuencia, más penetrable por la fuerza espiritual. A este efecto aporta tres razones; la primera de ellas es que todo agente posterior a Dios requiere una materia sometida a él sobre la que operar; pero a una sustancia corporal no está sujeta materia alguna, y de este modo parece que no puede obrar. La segunda consiste en que la cantidad impide la acción y el movimiento; considera que un signo de esto es el hecho de que una cantidad grande retarda el movimiento y aumenta la gravedad del cuerpo; y de este modo la sustancia corpórea, que está ligada a la cantidad, no puede obrar. La tercera razón es que la sustancia corpórea es la más alejada del primer agente, el cual es únicamente agente y no paciente, mientras que las sustancias intermedias son a la vez agentes y pacientes; por ello es necesario que la sustancia corpórea, que es la última, sea sólo paciente y no agente.

Pero en esto es manifiesto el engaño porque se considera la sustancia corpórea entera como una sustancia única e idéntica numéricamente, como si las cosas distintas en ella no se refirieran al ser sustancial, sino que únicamente fueran accidentales. En efecto, si las diversas sustancias corpóreas son consideradas como sustancialmente distintas, entonces no cualquier sustancia corpórea será la última de los entes y la más alejada de todas del primer agente, sino que una será superior a la otra y más cercana al primer agente, y de este modo una podrá actuar sobre la otra.

Asimismo, en los argumentos señalados arriba la sustancia corpórea se ha considerado sólo según la perspectiva de la materia, y no en razón de su forma, estando sin embargo compuesta de ambas. A la sustancia corpórea le compete ser el último de los entes, y no tener un sujeto inferior a ella por razón de la materia, mas no por razón de la forma, ya que por razón de la forma es un

---

[7] Avicebrón, *Fons vitae*, II, 9-10, ed. Cl. Baeumker, *Avencenbrolis Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Domenico Gundissalino*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters", I, 2-4, Aschendorff, Münster 1892-1895, 41; II, 10, 42.

sujeto inferior toda sustancia en cuya materia esté en potencia aquella forma que esta cosa señalada tiene en acto.

De ahí resulta que hay una acción mutua en las sustancias corpóreas, puesto que en la materia de una está en potencia la forma de otra y a la inversa. Pero si la misma forma no fuese suficiente para actuar, por la misma razón tampoco lo sería la fuerza de la sustancia espiritual, ya que la sustancia corpórea recibe esa fuerza de un modo que es necesariamente el suyo.

Tampoco la cantidad excluye el movimiento y la acción, puesto que nada que no tenga cantidad puede moverse, como se prueba en el libro VI de la *Física*[8]. Y no es verdad que la cantidad sea la causa de la gravedad. Esto es rechazado en el libro IV de *Sobre el cielo y el mundo*[9]. La cantidad aumenta la velocidad del movimiento natural; en efecto, un cuerpo pesado cuanto mayor es, tanto más velozmente es movido hacia abajo, e igualmente el ligero hacia arriba. Además, aunque la cantidad de suyo no sea el principio de la acción, sin embargo no puede asignársele una razón por la cual impida la acción, ya que es más bien un instrumento de la cualidad activa, excepto en el caso de que las formas activas recibidas en una materia sujeta a la cantidad reciban el ser limitado e individuado por esa materia, de tal modo que por la acción no pueda extenderse a otra materia. Pero aunque reciban en la materia el ser individuado, las formas no pierden sin embargo la naturaleza de la especie, y gracias a ella pueden producir algo semejante a sí en la especie, aunque ellas mismas no pueden existir en otro sujeto.

En consecuencia, el que Dios obre en toda cosa natural no debe entenderse como si la cosa natural no actuara nada, sino que hay que entender que Dios obra en la misma naturaleza o en la voluntad que actúa; de qué modo pueda concebirse esto, hay que demostrarlo.

Debe saberse que de múltiples modos puede decirse que una cosa es causa de la acción de otra. De un modo porque le proporciona la capacidad de obrar; por ejemplo en el libro IV de la *Físi-*

---

8 Aristóteles, *Física*, VI, 4, 234 b 10-20.

9 Aristóteles, *Sobre el* cielo, IV, 2, 308 b 3 - 309 a 28.

ca[10] se afirma que es el que los genera el que mueve a un cuerpo pesado y a otro ligero, en cuanto que proporciona la capacidad mediante la cual se consigue tal movimiento; y de esta manera Dios actúa en todas las acciones naturales, porque ha dado a las cosas naturales las capacidades mediante las cuales pueden obrar, no sólo como el que genera da la capacidad a un cuerpo pesado y a uno ligero, sin conservarlas ulteriormente, sino manteniendo continuamente en el ser la capacidad, ya que Él es la causa de la capacidad dispensada, no sólo en cuanto al hacerse, como el que genera, sino también en cuanto al ser, de modo tal que puede afirmarse que Dios es causa de la acción en cuanto causa y conserva en el ser la capacidad natural.

De otro modo también se dice que realiza una acción quien conserva esa capacidad, como por ejemplo se dice que las medicinas que conservan la vista hacen ver.

Pero como ninguna cosa por sí misma mueve u obra a menos que sea algo que mueve sin ser movido, de un tercer modo se dice que una cosa es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a actuar; con esto no se entiende la dispensación o la conservación de la capacidad de actuar, sino la aplicación de la capacidad a la acción; por ejemplo un hombre es causa de la incisión realizada por un cuchillo por el hecho de que para hacer la incisión utiliza la punta del cuchillo moviéndolo. La naturaleza inferior que actúa no actúa sino siendo movida; la misma naturaleza de los cuerpos inferiores es alterar alterándose, el cielo en cambio altera sin ser alterado, y sin embargo no mueve sin ser movido, y esto no finaliza hasta que se llega a Dios; necesariamente se concluye que Dios es la causa de la acción de cualquier cosa natural en cuanto que mueve y aplica la capacidad para actuar.

Pero además encontramos que según el orden de las causas es el orden de los efectos, lo cual es necesario por la semejanza del efecto y de la causa. La causa segunda no tiene capacidad sobre el efecto de la causa primera por su propio poder, aunque sea instrumento de la causa primera respecto de aquel efecto. El instrumento, pues, es de algún modo causa en cuanto efecto de la causa principal, no por la forma o por su propia capacidad, sino

---

[10] La edición de Marietti lee "IV Physic.", pero en la edición Piana se lee correctamente "in VIII Physic.". Cfr. Aristóteles, *Física*, VIII, 4, 255 b 35 -256 a 2.

en cuanto participa algo de la capacidad de la causa principal a través del movimiento que se le ha dado, como el hacha no es causa de una cosa artificial mediante la forma o por su propia capacidad, sino por la capacidad del artífice, por quien es movido y de la que en cierto modo participa.

Por ello, en un cuarto modo una cosa es causa de la acción de otra como el agente principal es causa de la acción del instrumento; y también de este modo es necesario afirmar que Dios es causa de toda acción de una cosa natural. En efecto, cuanto más alta es una causa, tanto más común y eficaz es, y cuanto más eficaz es, tanto más profundamente penetra en el efecto, y lo lleva al acto desde una potencia más lejana.

En cualquier cosa natural encontramos que es ente, que es una cosa natural y que es de tal o cual naturaleza. De estos aspectos, el primero es común a todos los entes, el segundo a todas las cosas naturales, el tercero es común en la misma especie, y el cuarto, si añadimos los accidentes, es propio de este individuo concreto. En consecuencia, un individuo que actúa no puede constituir otro de la misma especie más que en cuanto es instrumento de aquella causa que se refiere a toda la especie y ulteriormente a todo el ser de la naturaleza inferior. Y por esto nada obra en cuanto a la especie en estas cosas inferiores sino por la capacidad de un cuerpo celeste, ni actúa respecto al ser sino por el poder de Dios. El mismo ser es el efecto más común, primero y más íntimo que todos los demás efectos, y por tanto tal efecto sólo compete a Dios por su propia capacidad; por eso también, como se dice en el libro *Sobre las causas*[11], la inteligencia no da el ser sino en cuanto está en ella el poder divino.

Así, por tanto, Dios es la causa de toda acción, en cuanto que cualquier agente es instrumento del poder divino que actúa. Así, en consecuencia, si consideramos los sujetos que actúan, cualquier agente particular está en relación inmediata con su efecto. Si, en cambio, consideramos la capacidad por la cual se realiza la acción, entonces el poder de la causa superior será más inmediato al efecto que el poder de la causa inferior, pues el poder de una causa inferior no se une al efecto sino por el poder de la causa

[11] Proposición IX.

superior; y por eso se dice en el libro *Sobre las causas*[12] que el poder de la causa primera actúa antes en lo causado y penetra más enérgicamente en él.

De esta manera, por tanto, es preciso que el poder divino esté presente en cualquier cosa que actúe, lo mismo que la capacidad de los cuerpos celestes es necesario que esté presente en cualquier cuerpo elemental que actúa. Pero la diferencia estriba en esto: que dondequiera que está el poder divino, está la esencia divina, y en cambio la esencia de un cuerpo celeste no está dondequiera que se encuentre su poder, y además Dios es su poder, mientras que el cuerpo celeste no lo es.

Y en consecuencia puede afirmarse que Dios obra en cualquier cosa en cuanto cualquier cosa necesita de su poder para actuar; en cambio, no puede decirse propiamente que el cielo obre siempre en el cuerpo elemental, aunque el cuerpo elemental obre por el poder de aquél. Así, en consecuencia, Dios es causa de la acción de cualquier cosa en cuanto proporciona el poder de obrar, en cuanto lo conserva, en cuanto lo aplica a la acción, y en cuanto todo otro poder actúa merced a su poder. Y añadiendo a esto que Dios es su poder y que está en el interior de cualquier cosa, no como parte de su esencia, sino como sosteniéndola en el ser, resulta que él mismo obra inmediatamente en cualquier cosa que actúa, sin excluir la operación de la voluntad y de la naturaleza.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero, por tanto, hay que decir que la capacidad activa y pasiva de una cosa natural es suficiente para obrar en su propio orden; requiere sin embargo el poder divino, por la razón ya señalada en el cuerpo del artículo.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que la operación de la capacidad natural respecto a Dios y la capacidad de un cuerpo elemental respecto al cuerpo celeste son semejantes en algo, pero no en todo.

---

[12] Proposición I.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que en la operación por la que Dios obra poniendo en movimiento la naturaleza, la naturaleza no obra, sino que la misma operación de la naturaleza es también operación del poder divino, lo mismo que la operación de un instrumento se debe al poder del agente principal. No hay impedimentos para que la naturaleza y Dios obren un mismo efecto, debido al orden que hay entre Dios y la naturaleza.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que tanto Dios como la naturaleza obran inmediatamente, aunque se ordenan según un antes y un después, como es claro por lo dicho.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que pertenece a la razón de la capacidad inferior que sea de algún modo el principio de la operación en su orden, esto es, que actúe como instrumento de la capacidad superior; por eso, suprimida la capacidad superior, la capacidad inferior no puede actuar.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que Dios no es causa de la operación de la naturaleza solamente como conservando en el ser la capacidad natural, sino también de otros modos, como se ha dicho.

7. Respecto a lo séptimo hay que afirmar que la capacidad natural, que ha sido conferida a las cosas naturales al ser creadas, está en ellas como una cierta forma que tiene el ser fijo y estable en la naturaleza. Pero lo que es hecho por Dios en una cosa natural para que efectivamente obre, es como una mera intención, que tiene un ser en cierto modo incompleto, al modo en que los colores están en el aire y la capacidad del arte en el instrumento del artífice. Por tanto, lo mismo que puede darse a un hacha mediante el arte un filo, de modo que sea en ella una forma permanente, mientras que no puede dársele que la capacidad del arte esté en ella como una cierta forma permanente, a no ser que tuviera un intelecto, del mismo modo puede conferírsele a la cosa natural una capacidad propia, como una forma permanente en ella, pero no la capacidad de actuar el ser como instrumento de la causa primera, salvo que se le conceda ser principio universal del ser; por otra parte, tampoco a la capacidad natural se le ha podido conferir la capacidad de moverse a sí misma, ni de conservarse a sí misma en el ser; por eso, como es claro, lo mismo que no fue oportuno que le fuera conferido al instrumento del artífice obrar

sin el movimiento del arte, así tampoco pudo concederse a la cosa natural que obrase sin la operación divina.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que la necesidad de la naturaleza, por medio de la cual actúa el calor, está establecida a partir del orden de todas las causas precedentes; por ello no está excluida el poder de la causa primera.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que aunque la naturaleza y la voluntad sean distintas según el ser, sin embargo al actuar tienen un cierto orden. En efecto, como la acción de la naturaleza precede a la acción de nuestra voluntad, y por ese motivo en las obras del arte que tienen su origen en la voluntad se necesita la acción de la naturaleza, del mismo modo la voluntad de Dios, que es el origen de todo movimiento natural, precede a la operación de la naturaleza; y por eso también su operación es requerida en toda operación de la naturaleza.

10. Respecto a lo décimo hay que afirmar que la criatura tiene alguna semejanza con Dios al participar de su bondad, en cuanto es y obra, pero no de modo tal que por perfecta que sea la semejanza llegue a la igualdad; y por tanto como lo imperfecto necesita de lo perfecto, igualmente la capacidad de la naturaleza tiene necesidad de la operación divina para actuar.

11. Respecto a lo undécimo hay que afirmar que dos ángeles están menos distantes entre sí según el grado de la naturaleza que Dios y la naturaleza creada; sin embargo en el plano de la causa y del efecto Dios y la naturaleza están ligados, mientras que dos ángeles no lo están; por eso Dios obra en la naturaleza, y en cambio un ángel no actúa en otro.

12. Respecto a lo duodécimo hay que afirmar que no se dice que Dios dejara al hombre en manos de su arbitrio, de manera que no obre en la voluntad, sino porque concedió a la voluntad del hombre el dominio de sus actos con el fin de no verse obligada a elegir una de dos posibilidades contradictorias; a la naturaleza no le concedió tal dominio, puesto que por su forma está determinada a una sola cosa.

13. Respecto a lo decimotercero hay que afirmar que se dice que la voluntad tiene dominio de sus actos no porque se excluya la causa primera, sino porque la causa primera no actúa de tal modo en la voluntad hasta el punto de determinarla por necesidad a una sola cosa al modo como determina la naturaleza; por eso la

determinación de un acto queda en el poder de la razón y de la voluntad.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que no cualquier causa excluye la libertad, sino sólo una causa coactiva; Dios no es de esa manera causa de nuestra operación.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que decir que puesto que la causa primera influye más en el efecto que la causa segunda, cualquier perfección que hay en el efecto se reconduce de manera principal a la causa primera; en cambio lo que hay de defecto se debe reconducir a la causa segunda, la cual no obra tan eficazmente como la causa primera.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que Dios obra perfectamente como causa primera; se requiere, sin embargo, la operación de la naturaleza como operación de la causa segunda. Dios podría sin embargo realizar el efecto de la naturaleza incluso sin la naturaleza; pero quiere realizarlo mediante la naturaleza, con el fin de conservar el orden en las cosas.

ARTÍCULO 8

En octavo lugar se pregunta si Dios obra en la naturaleza creando, que es lo mismo que preguntar si la creación está implicada en la obra de la naturaleza

Parece que es así.

OBJECIONES. 1. Por esto que dice Agustín[1]: "el apóstol Pablo, distinguiendo la acción de Dios que crea y forma en lo interior de las acciones de las criaturas, que actúan en lo exterior, tomando una imagen de la agricultura dijo: yo planté, Apolo regó, pero Dios dio el incremento".

2. Pero podría replicarse que la creación es entendida allí en sentido lato como una acción cualquiera. Pero, por el contrario, Agustín, con la autoridad del apóstol, en las palabras citadas entiende que hay que distinguir la operación de la criatura de la operación de Dios. Pero no se distinguen si por creación se entiende genéricamente cualquier acción, porque también de esa manera la naturaleza crea; ésta, en efecto, realiza algo, como se ha mostrado en el artículo precedente, pero no por creación entendida en sentido estricto. Por tanto, las palabras citadas antes es preciso referirlas a la creación estrictamente considerada.

3. Además, el mismo Agustín añade: "igual que en nuestra misma vida sólo Dios puede formar nuestra mente justificándola, mientras que predicar exteriormente el evangelio también lo pueden hacer los hombres, del mismo modo Dios obra interiormente la creación de las cosas visibles, y en cambio las acciones exteriores de los ángeles u hombres, buenos o malos, o de todos los animales, las aplica a la naturaleza de las cosas, en la que crea todo, del mismo modo que la agricultura se aplica a la tierra". Pero forma nuestra mente justificándola con la creación entendida en sentido estricto: en efecto, se dice que la gracia existe por

---

[1] San Agustín, *De Trinitate*, 3, 8, 14 (CCL 50, 141). El texto se refiere a 1*Cor*. 3, 6.

creación. En consecuencia, por creación propiamente dicha crea también las formas naturales.

4. Podría objetarse, sin embargo, que las formas naturales tienen una causa en el sujeto, y en cambio la gracia no la tiene; y por tanto la gracia propiamente es creada, mientras que las formas naturales no. Pero, por el contrario, como se dice en la Glosa a *Génesis* I, crear es hacer algo de la nada. Mas esta preposición 'de' en ocasiones lleva consigo una relación a la causa eficiente, como en I *Corintios*, VIII, 6: "De quien todo, por quien todo", y en ocasiones comporta una relación a la causa material, como se dice en *Tobías*, XIII, 21-22: "Todo el perímetro de sus muros. De piedra blanca y limpia"; cuando se dice que algo se hace de la nada, no se niega la referencia a la causa eficiente (puesto que de ese modo Dios no sería la causa eficiente de las cosas creadas), sino se niega la referencia a la causa material. Las formas naturales tienen causas eficientes en los sujetos, por lo que difieren de la gracia; tienen también materia en la que son, lo cual también compete a la gracia. Por tanto, la razón de creación no compete más a la gracia que a las formas naturales, por el hecho de tener éstas la causa en el sujeto.

5. Además, las formas artificiales no tienen causa en el sujeto, sino que proceden totalmente del exterior. En consecuencia, si se afirma que la gracia es creada puesto que no tiene causa en el sujeto, por idéntica razón las formas accidentales artificiales serán creadas.

6. Además, lo que no tiene materia como una parte de sí mismo, no puede ser hecho a partir de la materia. Pero las formas no tienen materia como parte suya, ya que la forma se distingue tanto de la materia como del compuesto, como se pone de manifiesto al inicio del segundo libro *Sobre el alma*[2]. En consecuencia, puesto que las formas son hechas ya que comienzan a existir como algo nuevo, parece que no se producen a partir de la materia, y por tanto se hacen de la nada, y en consecuencia son creadas.

7. Pero podría decirse que aunque las formas naturales no tienen materia como parte de sí mismas de la que puedan proceder, tienen sin embargo materia en la que son, y por tanto no son creadas. Pero, por el contrario, al igual que las demás formas na-

---

2 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1, 412 a 6-9; también II, 3, 414 a 14-16.

turales, así también el alma racional es una forma en una materia. Pero se acepta que el alma racional es creada. Por tanto, igualmente hay que admitirlo también respecto de las demás formas naturales.

8. Pero se puede objetar, que el alma racional no se educe de la materia, como las otras formas naturales. Pero, por el contrario, nada se educe de algo que no está en él. Ahora bien, antes del fin de la generación la forma, que es el término de la generación, no estaba en la materia; en caso contrario habría formas contrarias simultáneamente en la materia. Por tanto, las formas naturales no se educen de la materia.

9. Además, la forma que es el término de la generación no comparecía antes de que la generación estuviera completada. Por tanto, si estaba allí, se encontraba latente; y de este modo se seguiría la latencia de toda cosa en cualquier otra cosa, como afirmaba Anaxágoras y Aristóteles rechazó en el libro I de la *Física*[3].

10. Pero se podría objetar que la forma natural no existía de manera completa en la materia antes de que la generación estuviera completa, como pensaba Anaxágoras, sino de manera incompleta. Pero, por el contrario, si la forma está de algún modo en la materia antes del término de la generación, está allí según algo suyo. Si no está allí según algo suyo de modo completo, no preexiste. Por tanto, la forma tiene partes, y por ello no es simple; lo contrario de esto se afirma al comienzo del *Libro de los seis principios*[4].

11. Además, si no preexiste de manera completa en la materia y es completada con posterioridad, es necesario que le venga el complemento por medio de la generación. Mas ese complemento no preexistía en la materia, ya que si fuera así estaría allí de manera completa. Por tanto al menos ese complemento existirá por creación.

12. Pero podría replicarse que preexistía en la materia de manera incompleta, no ciertamente según una parte, sino porque del modo en que estaba antes era distinto del modo en que estaba

---

3 Aristóteles, *Física*, I, 4, 187 a 26 - 188 a 17.

4 *Liber Sex Principiorum* (o *Liber De Sex principiis*), I, 1 en *Categoriarum Supplementa*, ed. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Burges-París 1966 (*Aristoteles Latinus*, I, 6-7), 35.

después: primero estaba en potencia y después en acto. Pero, por el contrario, por el hecho de que algo esté de modos distintos, se produce una alteración, no una generación. Por tanto, si mediante la obra de la naturaleza sucede únicamente que una forma que primero estaba en potencia después se hace acto, resultaría que la operación de la naturaleza no conduce a una generación, sino únicamente a una alteración.

13. Además, en la naturaleza inferior no se encuentra un principio activo que no sea accidente; el fuego, en efecto, obra por el calor, que es un accidente, y de modo semejante se podría decir de las demás cosas. Pero un accidente no puede ser la causa activa de la forma substancial, ya que nada obra más allá de su especie; el efecto no tiene preeminencia sobre la causa, mientras que la forma substancial sobrepasa al accidente. Por tanto, la forma substancial no puede ser producida mediante la acción de la naturaleza inferior, y así es necesario que exista por creación.

14. Además, lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto. Pero en el semen de un animal irracional la fuerza del alma no está sino imperfectamente. Por tanto, el alma del irracional no es producida por la acción natural de la capacidad del semen, y de ese modo es necesario que exista por creación y por el mismo motivo las demás formas naturales.

15. Además, lo que no es animado ni está vivo, no puede ser causa de una cosa animada y viviente. Pero los animales que son generados a partir de la putrefacción son realidades con alma y vivientes; en cambio no se encuentra en la naturaleza vivientes que confieran la vida a ellos. Es necesario, por tanto, que sus almas existan por creación a partir del primer viviente, y por el mismo motivo las demás formas naturales.

16. Además, la naturaleza no obra sino algo semejante a sí misma. Pero se encuentra alguna cosa natural que es generada sin que haya previamente una semejanza con el generante. El mulo, en efecto, no es semejante en especie ni al caballo ni al asno. Por tanto, la forma del mulo no deriva de una acción de la naturaleza, sino por creación, y así se concluye lo mismo que antes.

17. Además, Agustín dice en el libro *Sobre la verdadera religión*[5] que las cosas naturales no serían formadas con sus formas,

[5] San Agustín, *De libero arbitrio*, 2, 17, 45-46 (CCL 29, 267-268).

más que si existiese un primero a partir del cual son formadas. Ese es Dios mismo. Por tanto, todas las formas proceden de Dios por creación.

18. Además, Boecio dice[6] que de las formas que existen sin materia provienen las formas que son en la materia. Mas las formas que son sin materia no pueden entenderse a este propósito más que como las ideas de las cosas que existen en la mente divina. Los ángeles, en efecto, que pueden llamarse formas sin materia, no son causa de las formas naturales, como pone de manifiesto Agustín[7]. Por tanto, las formas naturales no existen por la acción de la naturaleza, sino por un dador que las crea.

19. Además, en el libro *Sobre las causas*[8] se dice que el ser es por creación. Mas esto no sería así si las formas no fueran creadas, puesto que la forma es el principio del ser. Por tanto, las formas existen por creación; en consecuencia, Dios obra en la materia cuando crea algo, a saber, las mismas formas.

20. Además, lo que es por sí es causa de lo que no es por sí. Pero las formas de las cosas naturales no son por sí, sino que son en la materia. Por tanto su causa es una forma subsistente por sí; y por ello es necesario que las formas naturales existan por creación de un agente extrínseco; y así parece que Dios actúa en la naturaleza creando las formas.

PERO POR EL CONTRARIO. 1. La obra de la creación se distingue de la obra del gobierno y de la propagación. Lo que se obra por la acción de la naturaleza pertenece a la obra del gobierno y de la propagación de las cosas. Por tanto, la creación no está implicada en la obra de la naturaleza.

2. Además, nada puede crear sino sólo Dios. Por tanto si las formas existen por creación, no existirían más que por Dios; y de esta manera toda acción de la naturaleza, cuyo fin es la forma, sería inútil.

---

6 Boecio, *De Trinitate*, c. 2.

7 San Agustín, *De Trinitate*, 3, 8, 13-9, 18 (CCL 50, 139-145).

8 Proposición 18.

3. Además, como la forma substancial no tiene materia como parte suya, del mismo modo tampoco la tiene la forma accidental. Por tanto, si por esto es necesario que las formas substanciales existan por creación, ya que no tienen materia, por la misma razón también las formas accidentales. Como la cosa generada llega a su cumplimiento por medio de la forma substancial, del mismo modo la disposición se realiza por medio de la forma accidental. Por tanto, la cosa natural de ningún modo será generadora, ni como lo que lleva algo a cumplimiento ni tampoco como lo que dispone la materia, y así la acción de la naturaleza será vana.

4. Además, la naturaleza es procreadora de cosas semejantes a partir de lo semejante. Pero se encuentra que lo generado es semejante a quien genera según la especie y la forma. Por tanto, la misma forma de lo generado es hecha por la acción de quien genera y no mediante la creación.

5. Además, las acciones de agentes diversos no producen un efecto único. Pero de la materia y la forma se hace algo uno absolutamente. Por tanto, no puede ser que sea un agente el que dispone la materia y otro distinto el que induce la forma. Mas quien dispone la materia es el agente natural. Por tanto es también quien induce la forma, y de ese modo las formas no existen por creación y por eso la creación no está implicada en las obras de la naturaleza.

RESPUESTA. Hay que responder diciendo que sobre esta cuestión han existido diversas opiniones. La raíz de todas ellas parece haber sido un único y mismo principio, ése según el cual la naturaleza no puede hacer algo de la nada.

A partir de esto, en efecto, algunos pensaron que ninguna cosa podría ser hecha de otro modo más que siendo extraída de otra cosa en la cual estaba latente como refiere el Filósofo acerca de Anaxágoras[9]; el error de éste parece haber sido el no distinguir entre la potencia y el acto; consideraba, en efecto, que lo que se genera necesariamente debía preexistir en acto. En cambio, es preciso que preexista en potencia y no en acto; pues si no preexistiera en potencia, sería hecho de la nada, y si por el contrario pre-

9 Aristóteles, *Física*, I, 4, 187 a 26 - 188 a 17.

existiese en acto no se produciría, ya que lo que ya es no llega a ser.

Pero puesto que una cosa generada está en potencia por la materia y en acto por su forma, algunos establecieron que la cosa se hace en cuanto a la forma, siendo la materia preexistente. Y puesto que la operación de la naturaleza no puede darse a partir de la nada y, en consecuencia, es preciso que exista a partir de algo presupuesto, la naturaleza no obra, según ellos, más que por el lado de la materia, predisponiéndola a la forma. En cambio, la forma que es preciso que se haga y que no esté presupuesta, es necesario que exista a partir de un agente que no presuponga algo, sino que puede producir de la nada; y esto es un agente sobrenatural, que Platón estableció como dador de las formas[10]. Y Avicena dijo que este agente es la inteligencia, que es la última entre las substancias separadas[11].

Algunos modernos, siguiendo a los anteriores citados, afirman que ese agente es Dios. Esta afirmación, sin embargo, no parece ser adecuada. Puesto que toda cosa obra por naturaleza algo semejante a sí misma (en efecto, cada cosa obra en cuanto que está en acto, es decir, que lo que debe ser hecho está en potencia), no se requerirá una semejanza según la forma substancial en el agente natural, a no ser que la forma substancial fuese engendrada por la acción del agente. Éste es también el motivo por el que lo que ha de ser adquirido en el que se genera se encuentra en acto en el ser natural que genera, y cada cosa obra en cuanto que es en acto; parece incorrecto, omitir este agente de la generación y buscar otro exterior.

Por ello hay que percatarse de que estas opiniones parecen provenir de un desconocimiento de la naturaleza de la forma, al igual que las primeras provenían de ignorar la naturaleza de la materia. En efecto, no puede decirse que la forma natural sea unívoca con la cosa generada. La cosa natural generada se dice que existe por sí y propiamente, como teniendo el ser, y subsistiendo en su propio ser; en cambio, no se dice que la forma exista del mismo modo, ya que no subsiste ni tiene el ser por sí, sino que se dice que existe o que es un ente, porque mediante ella algo

---

10 Platón, *Timeo*, 28 a - 28 b.

11 Avicena, *Metaphysica* IX, ed. cit. t. II, 4-5, 487-489.

existe; también se llaman entes a los accidentes, porque por ellos la substancia posee una determinada cualidad o cantidad, no porque exista sin más merced a ellos como existe gracias a la forma substancial; por eso los accidentes se dicen más propiamente del ente que entes, como se pone de manifiesto en la *Metafísica*[12].

Todo lo hecho es hecho en el mismo modo en que existe. En efecto, el ser es el término de la producción; por eso, lo que propiamente se hace de suyo es el compuesto. La forma, en cambio, propiamente no se hace, sino que es aquello por lo que algo se hace, esto es, aquello por cuya adquisición algo se dice que es hecho. Por tanto, no hay obstáculo para afirmar que las formas substanciales proceden de la naturaleza, por el hecho de que se dice que por naturaleza nada se hace de la nada. Lo que se hace no es la forma, sino el compuesto; éste se hace de la materia y no de la nada. Y ciertamente se hace de la materia, en cuanto la materia está en potencia respecto al compuesto mismo, al estar en potencia respecto a la forma. Y así no se dice propiamente que la forma se haga en la materia, sino más bien que se educe de la potencia de la materia.

Por esto mismo de que es el compuesto el que se hace y no la forma, el Filósofo muestra[13] que las formas proceden de los agentes naturales. En efecto, puesto que lo hecho es preciso que sea semejante a quien lo hace, por el motivo de que lo hecho es el compuesto, es preciso que el que hace sea un compuesto, y no una forma preexistente en sí, como afirmaba Platón; lo mismo que como lo hecho es el compuesto, mientras que aquello gracias a lo que se hace es una forma llevada al acto en una materia, igualmente el que lo genera es el compuesto y no la forma sólo; pero la forma es por medio de lo cual genera; la forma, digo, existente en una materia concreta, como estas carnes concretas y estos huesos concretos, etcétera.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que a partir de las palabras de Agustín se atribuye a Dios la creación en las obras de la naturaleza en razón de las

---

12 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028 a 18-20.

13 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033 b 19-29.

capacidades naturales que estableció en el inicio en la materia por obra de la creación, no que en cualquier obra de la naturaleza se cree algo.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que en las palabras de Agustín la creación está considerada en sentido estricto; sin embargo, no ha de ser referida a los efectos de la naturaleza, sino a las capacidades por medio de las cuales la naturaleza obra, capacidades que son introducidas por la obra de la creación de la naturaleza.

3. Respecto a lo tercero hay que afirmar que la gracia, al no ser una forma subsistente, no le compete de suyo propiamente ni ser ni ser hecha; por ello propiamente no es creada según el modo en el que son creadas las sustancias subsistentes en sí. Sin embargo, la infusión de la gracia se aproxima a la razón de creación en cuanto la gracia no tiene una causa en el sujeto, ni una causa eficiente, ni una materia en la cual esté en potencia de tal modo que puede ser llevada al acto por medio de un agente natural, como sucede en las demás formas naturales.

4. Por ello la solución a la cuarta objeción es clara. En efecto, cuando se dice que algo es hecho de la nada, se niega la existencia de una causa material. La ausencia de materia lleva consigo que de un modo propio una forma no puede ser educida de la potencia natural de una materia.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que aunque en la naturaleza no se encuentre un principio eficiente respecto de las formas artificiales, sin embargo tales formas no exceden el orden de la naturaleza, como la gracia; es más, están por debajo, ya que todo lo natural es más noble que lo artificial.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que puesto que la forma no tiene materia como parte suya, resultaría que le competería ser creada, en el caso de que pudiese ser hecha propiamente como una cosa subsistente en sí misma.

7. Respecto a lo séptimo hay que afirmar que aunque el alma racional tenga una materia en la que existe, sin embargo no es educida de la potencia de la materia, puesto que su naturaleza se alza por encima de todo el orden material, como demuestra su operación intelectual. Y además esta forma es una cosa subsistente en sí, ya que puede permanecer una vez que el cuerpo se ha corrompido.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que la forma, que es el término de la generación, estaba en la materia antes de que la generación estuviera completa, no en acto, sino en potencia. No es inadecuado, por otro lado, que de dos contrarios uno esté en acto y otro en potencia.

9. De esto resulta también patente la respuesta a lo noveno. En efecto, Anaxágoras no sostenía que las formas preexistieran en acto en la materia, sino que estaban latentes.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que la forma preexiste en la materia de modo imperfecto, no porque una parte de ella esté allí en acto y otra falte, sino porque preexiste entera en la potencia, y a continuación es producida entera en acto.

11. Y de esta manera es clara también la respuesta a lo undécimo; es patente, en efecto, que el ser de la forma en la materia no es llevado a su término por algo exterior que se añade, que no estuviese en la potencia de la materia.

12. Respecto a lo duodécimo hay que decir que el ser en potencia y el ser en acto no señalan diversos modos accidentales, de cuya diversidad provenga la alteración, sino modos substanciales. También, en efecto, la substancia se divide en potencia y acto, como también cualquier otro género.

13. Respecto a lo decimotercero hay que afirmar que la forma accidental obra en virtud de la forma substancial como instrumento suyo; en el libro II *Sobre el alma*[14], por ejemplo, se dice que el calor del fuego es instrumento de la capacidad nutritiva; y por eso no es inadecuado que la acción de una forma accidental tenga como resultado una forma substancial.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que también en el semen el calor seminal obra como instrumento de la capacidad del alma, que está en el semen; ésta aunque ciertamente sea imperfecta, sin embargo es una cierta impresión dejada por un alma perfecta, pues en efecto está en el semen procedente del alma de quien genera y obra también en virtud del cuerpo celeste del que es como un instrumento; y por eso no se dice que el semen genere, sino que los que generan son el alma y el sol.

---

[14] Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 4, 416 a 9-15.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que afirmar que los animales generados a partir de la putrefacción son de menor perfección que los demás animales; por ello en su generación el poder del cuerpo celeste impreso en la materia inferior lleva a cabo lo que en la generación de los animales más perfectos el mismo poder celeste realiza junto con la capacidad del semen.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que aunque el mulo no sea semejante en la especie al caballo o al asno, sin embargo ésta es semejante a ellos en el género próximo; por razón de esta semejanza su especie es generada, como intermedia entre ellas, a partir de especies diversas.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que afirmar que lo mismo que el poder divino, es decir, el primer agente, no excluye la acción de la capacidad natural, así tampoco la primera forma ejemplar, que es Dios, excluye la derivación de las formas por otras formas inferiores, que obran formas semejantes a ellas.

18. De esta manera también queda clara la respuesta a lo decimoctavo. En efecto, Boecio sostiene que las formas que existen en la materia provienen de las formas que son sin materia, como procedentes de sus ejemplares primeros, y no que sean sus ejemplares próximos.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que afirmar que se dice que el ser existe por creación, en cuanto que toda causa segunda que da el ser lo hace en cuanto obra en virtud de la causa primera creadora, puesto que el ser es el primer efecto que no presupone algún otro.

20. Respecto a lo vigésimo hay que decir que la forma natural que existe en la materia no puede ser reducida a la forma existente en sí de la misma especie, ya que la forma natural posee la materia como algo propio suyo, pero se reduce a una forma existente en sí, tal como se ha señalado.

ARTÍCULO 9

En noveno lugar se pregunta si el alma racional es llevada al ser por medio de una creación o bien mediante la transmisión del semen

Y parece que se propaga con el semen.

Objeciones. 1. En efecto, se dice en *Génesis* XLVI, 26: "Todas las almas que entraron en Egipto con Jacob, y habían nacido de su fémur, sin contar a las mujeres de sus hijos, eran sesenta y seis". Pero nada sale del fémur del padre más que mediante la transmisión del semen. Por tanto, el alma racional se transmite con el semen.

2. Pero podría afirmarse que se establece la parte por el todo, esto es, el alma por el hombre. Pero, por el contrario, el hombre entero es algo compuesto de alma y cuerpo. Por tanto, si el hombre entero sale del muslo del padre, no sólo el cuerpo sino también el alma se transmite con el semen, igual que antes.

3. Además, un accidente no puede ser transmitido a menos que se transmita el sujeto, puesto que un accidente no pasa de sujeto en sujeto. Pero el alma racional es el sujeto del pecado original. Por tanto, al transmitirse el pecado original del padre a su prole, parece que también el alma racional del hijo es transmitida por el padre.

4. Pero podría replicarse que aunque el pecado original esté en el alma como en su sujeto, está sin embargo en la carne como en su causa; por eso se transmite con la transmisión de la carne. Pero por el contrario, se dice en *Romanos* V, 12: "el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, y así la muerte llegó a todos los hombres, en quien todos pecaron". Además la Glosa explica[1]: "En este hombre pecador, o en este pecado". No habrían pecado todos en aquel pecado si aquel único pecado no

---

[1] San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* 1, 10, 11 (PL 44, col. 115).

hubiese sido transmitido a todos. Por tanto, aquel único pecado, cometido por Adán, se transmitió a todos; y así el alma de aquel, que era sujeto del pecado, se transmite a todos.

5. Además, todo agente obra algo semejante a sí mismo. Ahora bien, todo agente obra en virtud de su forma. Por tanto, lo que el agente obra es la forma. Y el que genera es un agente. En consecuencia, la forma del que es generado procede de la acción del que genera. Por tanto, puesto que un hombre engendra a un hombre, y el alma racional es la forma del hombre, parece que el alma racional existe por generación y no por creación.

6. Además, según el Filósofo en el libro II de la *Física*[2], la causa eficiente es de la misma especie que su efecto. Pero es el alma racional lo que en el hombre determina su especie. En consecuencia, parece que lo que el que genera produce en el generado es el alma racional.

7. Además, los hijos se parecen a los padres porque se reproducen por sus padres. Y los hijos se asemejan a sus padres no sólo en cuanto a las características corporales sino también en cuanto a las disposiciones del alma. Por tanto, como los cuerpos son transmitidos por los cuerpos, igualmente las almas por las almas.

8. Además, Moisés dice, en *Levítico* XVII, 11: "el alma de la carne está en la sangre". Pero la sangre se transmite con el semen, principalmente porque el esperma no es más que sangre. Por tanto, también el alma se transmite con el semen.

9. Además, el embrión antes de llegar a su cumplimiento con el alma racional, posee alguna operación del alma, ya que aumenta, se nutre y siente. Pero la operación del alma no existe sin la vida. Por tanto vive. Mas el principio de la vida del cuerpo es el alma. Por tanto tiene alma. Pero no puede decirse que le advenga otra alma, ya que entonces en un solo cuerpo existirían dos almas. Por tanto, la misma alma que inicialmente se reproducía en el semen es el alma racional.

10. Además, almas diversas en especie constituyen animales diversos en especie. Por tanto, si en el semen antes del alma racional había un alma que no era racional, había allí un animal diverso en especie del hombre, y por tanto a partir de aquél no

---

2 Aristóteles, *Física*, II, 7, 198 a 24-27.

podría ser hecho un hombre, ya que las diversas especies de animal no se transforman de una en otra.

11. Pero podría decirse que tales operaciones del alma no convienen al embrión merced al alma, sino por alguna capacidad del alma, que se llama capacidad formativa. Pero, por el contrario, la capacidad radica en la substancia, y por eso la capacidad se considera que es algo intermedio entre la sustancia y la operación, tal como sostuvo Dionisio[3]. En consecuencia, si existe allí una capacidad del alma, también estará allí la sustancia del alma.

12. Además, el Filósofo afirma en el libro XVI de *Sobre los animales*[4] que el embrión vive antes del animal, y el animal antes que el hombre. Pero todo animal tiene alma. En consecuencia, hay en él una cierta alma antes de que exista el alma racional, por la cual el hombre es hombre.

13. Además, según el Filósofo[5] al alma es "el acto de un cuerpo viviente en cuanto tal". Pero si el embrión vive, y ejerce la operación de la vida merced a tal capacidad formativa, esa misma capacidad será su acto en cuanto es viviente. Por tanto habrá un alma.

14. Además, como se dice en el libro I de *Sobre el alma*[6], el vivir está presente en todos los vivientes merced al alma vegetativa. Pero es manifiesto que el embrión vive antes de la infusión del alma racional, puesto que se encuentran en él las operaciones de la vida. Por tanto, hay allí un alma vegetativa antes de que exista el alma racional.

15. Además, en el libro II de *Sobre el alma*[7] el Filósofo prueba que el crecer no es un acto del fuego como agente principal, sino más bien del alma vegetativa. Pero el embrión crece antes de la llegada del alma racional. Por tanto, tiene alma vegetativa.

16. Además, si no hay allí alma vegetativa antes de la llegada del alma racional, sino una capacidad formativa, cuando llega el alma esa capacidad no tendrá su operación, porque la operación que esa capacidad realizaba en el embrión a continuación sería

---

3 Pseudo-Dionisio, *De caelesti hierarchia*, 11, 2.

4 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 3, 736 a 32 - 736 b 3.

5 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1, 412 a 27-28.

6 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 4, 415 a 23-25.

7 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 2, 416 a 9-15.

hecha en el animal de modo suficiente por el alma. Por tanto, habrá allí una cosa ociosa, lo cual parece que es incorrecto, ya que no hay nada ocioso en la naturaleza.

17. Pero podría objetarse que esa capacidad se destruye al llegar el alma racional. Pero, por el contrario, las disposiciones no se destruyen al llegar la forma, sino que permanecen, y en cierta manera tienen la forma en la materia. Pero esa capacidad era cierta disposición para recibir el alma. Por tanto, al llegar el alma esa capacidad no desaparece.

18. Además, por la acción de esa capacidad se llega a la introducción del alma. Por tanto, si cuando llega el alma aquella capacidad se destruye, parece que haga algo para su propia destrucción; esto es imposible.

19. Además, el hombre es hombre por medio del alma racional. Por tanto, si el alma no llega al ser mediante la generación, no será tampoco verdadero decir que el hombre es generado; esto es patente que es falso.

20. Además, el cuerpo del hombre llega al ser merced a la acción del que genera. Por tanto, si el alma no llega al ser por el que genera, habrá en el hombre un doble ser; uno el del cuerpo, que realiza el que genera, y el otro el del alma que no lo hace; y de ese modo el alma y el cuerpo no constituyen un uno absolutamente, ya que difieren según el ser.

21. Además, es imposible que la acción de un agente tenga como resultado la materia y la de otro la forma; de otro modo la forma y la materia no constituirán un uno sin más, puesto que una cosa única es hecha por una acción. Pero la acción de la naturaleza que genera tiene como resultado el cuerpo. Por tanto, también tendrá como resultado el alma, que es su forma.

22. Además, según el Filósofo en el libro XVI de *Sobre los animales*[8] los principios de las acciones que no pueden darse sin el cuerpo son producidas junto con el cuerpo. Ahora bien, la acción del alma racional no puede existir sin el cuerpo, pues existiría sin el cuerpo incluso el entender, lo cual es patentemente falso; en efecto, no hay entender sin fantasma, como se dice en los libros I y III de *Sobre el alma*[9], y ciertamente no hay fantasma sin

---

8 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 3, 736 b 22-24.

9 Aristóteles, *Sobre el alma*, I, 1, 403 a 8-10; y III, 8, 432 a 3-14.

cuerpo. Por tanto, el alma racional es transmitida junto con el cuerpo.

23. Pero se podría objetar que el alma racional necesita del fantasma para entender en lo que se refiere a la adquisición de las especies inteligibles, pero no después de haberlas adquirido. Pero, por el contrario, un hombre tras adquirir una ciencia, está impedido en la actividad de su intelecto si tiene lesionado el órgano de la fantasía. Esto no ocurriría si el intelecto tras la adquisición de la ciencia no necesitara de los fantasmas. Por tanto, no sólo necesita de ellos para adquirir la ciencia, sino también para usar la ciencia adquirida.

24. Pero podría replicarse que el impedimento de la operación intelectual debida a una lesión del órgano de la fantasía proviene no del hecho de que el intelecto necesite de los fantasmas para utilizar la ciencia adquirida, sino del hecho de que la imaginación y el intelecto existen en la única esencia del alma; y por eso, impedida la imaginación, queda impedido accidentalmente el intelecto. Pero, por el contrario, la conjunción de las potencias en la única esencia del alma es la causa por la cual cuando una de las potencias está dirigida a su propio acto, el acto de otra se hace más débil, por ejemplo, cuando alguien mira atentamente, escucha con una atención menor, y es también la causa por la que cuando una de las potencias cesa completamente de tender a su acto, otra es fortalecida en su acto; por eso los ciegos ordinariamente oyen con más agudeza. En consecuencia, por tal unión ocurriría que, motivado por un impedimento de la potencia imaginativa, no estaría impedida la acción del intelecto, sino que más bien se fortalecería.

25. Además, quien proporciona el complemento último a una operación coopera máximamente con el que obra. Pero si todas las almas humanas son creadas por Dios, y por Él infundidas en los cuerpos, Él mismo es quien proporciona el complemento último a una generación que es consecuencia de un adulterio. Por tanto, él mismo cooperaría con los adúlteros, y esto parece absurdo.

26. Además, según el Filósofo[10], perfecto es todo lo que puede hacer algo semejante a sí mismo. Por tanto, cuanto más perfecto

---

[10] Aristóteles, *Metereólogos*, IV, 3, 380 a 13-15; y *Sobre el alma*, II, 4, 415 a 26 -b 1-

es, tanto más puede hacer algo semejante a sí mismo. Ahora bien, las almas racionales son más perfectas que las formas materiales de los elementos, que producen formas semejantes a sí mismas. En consecuencia, el alma racional podrá ser producida a partir de la capacidad de un alma racional por vía de generación.

27. Además, el alma racional ha sido constituida como intermedia entre Dios y las cosas corporales; por eso en el libro *Sobre las causas*[11] se dice que es creada en el horizonte de la eternidad y del tiempo. Pero en Dios hay generación e igualmente en las cosas corpóreas. Por tanto, también el alma, que es intermedia, es producida mediante una generación.

28. Además, el Filósofo en el libro XVI de *Sobre los animales*[12] afirma que el espíritu que surge con el esperma es la capacidad del principio del alma y es cosa divina; de este modo es considerado el intelecto; y por ello parece que el intelecto se propague con el semen.

29. Además, en el mismo libro[13], el Filósofo dice que en la generación la mujer proporciona el cuerpo y el alma procede del varón; y de este modo parece que el alma procede de la propagación del semen, y no por creación.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se dice en *Isaías* LVII, 16: "Yo hice todo soplo". Por soplo se entiende el alma. Por tanto, parece que el alma sea creada por Dios

2. Además en el *Salmo* XXXII, 15 se dice: "El que ha hecho uno a uno sus corazones". Por tanto, un alma no es reproducida a partir de otra alma, sino que todas han sido creadas separadamente por Dios.

RESPUESTA. Hay que decir que acerca de esta cuestión en la antigüedad diversos pensadores han mantenido diferentes opiniones.

---

11 Proposición 2.

12 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 3, 737 a 8-10.

13 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 4, 738 b 20-27.

A. Algunos, en efecto, decían que el alma del hijo es propagada por el alma de los padres, como el cuerpo es propagado por el cuerpo.

B. Otros, en cambio, afirmaban que todas las almas son creadas una por una; pero sostenían que habían sido creadas desde el principio todas a la vez fuera de los cuerpos, y que después se unían a los cuerpos engendrados, bien por un propio movimiento de la voluntad, según algunos, bien por mandato y acción de Dios, según otros.

C. Otros, en cambio, decían que las almas se infunden en los cuerpos a la vez que se crean.

D. Estas opiniones, aunque habían sido sostenidas por algún tiempo, y quedaba dudosa cuál de ellas fuese más verdadera, como es patente en Agustín en los libros que escribió *Acerca del origen del alma*[14]; sin embargo las dos primeras fueron condenadas después con el juicio de la Iglesia, y la tercera aprobada; por eso se afirma en el libro *Sobre los dogmas de la Iglesia*[15]: "creemos que las almas de los hombres no existen desde el comienzo entre las demás naturalezas intelectuales, y que no han sido creadas todas a la vez, como imaginó Orígenes, y que no son generadas mediante el coito juntamente con los cuerpos, como los luciferianos, Cirilo y otros latinos presuntuosos afirmaban. Sino que sostenemos que sólo el cuerpo se engendra por medio de la unión copulativa, y una vez formado el cuerpo, el alma es creada e infundida".

Si se considera con atención el asunto, resulta que con razón ha sido condenada la opinión que afirmaba que el alma racional se reproduce con el semen, que es la cuestión de la que se trata ahora. Y con tres argumentaciones se puede comprobar esto ahora. La primera consiste en que el alma racional difiere de las demás formas en que a las demás formas no les compete un ser en el que ellas mismas subsisten, sino un ser por el que subsisten las cosas que poseen forma; el diferente modo de actuar pone en claro esa diferencia. En efecto, puesto que no puede obrar más que lo que es, el modo de operar y actuar que tiene cada cosa es

---

[14] San Agustín, *De libero arbitrio* 3, 21; *De Genesi ad litteram* 10; *De origine animae* o *Epistola 166*; *De anima et eius origine*. Cfr. *Retractationes*, 1, 1, 3 (CCL 57, 9-10).

[15] Gennadio de Marsella, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 14 (PL 42, col. 1216).

el mismo modo que tiene de ser; por ello, puesto que en la operación de las otras formas, necesariamente la forma está unida al cuerpo, mientras que no lo es en la operación del alma racional, que es entender y querer, es necesario que al alma racional se le atribuya el ser como a una cosa subsistente, pero no a las demás formas. Y de esto resulta que entre las formas, sólo el alma racional se separa del cuerpo.

En consecuencia, de esto resulta patente que el alma racional llega al ser no como las demás formas, a las que propiamente no conviene ser hechas, sino que se dice que se hacen porque algo es hecho. Pero la cosa que es hecha, es hecha propiamente y de suyo. Lo que es hecho, además, se hace o de la materia o de la nada. Lo que se hace de la materia, sin embargo, es necesario que sea hecho de una materia capaz de adquirir formas contrarias. Las generaciones, en efecto, tienen lugar a partir de los contrarios, según el Filósofo[16]; por eso, puesto que el alma o no tiene materia en absoluto, o al menos no tiene una materia capaz de recibir formas contrarias, no puede ser hecha a partir de una cosa. Queda únicamente que llegue al ser por creación, de alguna manera hecha de la nada. Sostener, en cambio, que sea hecha con la generación del cuerpo, es sostener que no es subsistente, y por consiguiente que se corrompe con el cuerpo.

La segunda razón estriba en que es imposible que la acción de una capacidad corpórea se eleve hasta poder causar una capacidad completamente espiritual e incorpórea; nada, en efecto, obra más allá de su especie; es más, es necesario que el agente sea más eminente que el paciente, según Agustín[17]. La generación del hombre se produce mediante la capacidad generativa, la cual tiene un órgano corporal; también la capacidad que está en el semen no obra sino mediante el calor, como se dice en el libro XVI de *Sobre los animales*[18]; por eso, siendo el alma racional una forma completamente espiritual, que no depende del cuerpo ni está unida al cuerpo en su operación, de ninguna manera puede propagarse mediante la generación del cuerpo, ni ser llevada al ser por medio de una capacidad que exista en el semen.

---

16 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, I, 18, 724 b 6-9.

17 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 12, 16, 33 (PL 34, col. 467).

18 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 3, 736 b 29-35.

La tercera razón consiste en que toda forma que llega al ser mediante la generación o una capacidad de la naturaleza, se educe de la potencia de la materia, como se prueba en el libro VII de la *Metafísica*[19]. El alma racional, sin embargo, no puede educirse de la potencia de la materia. En efecto, las formas cuyas operaciones no se realizan junto con el cuerpo no pueden ser educidas de la materia corporal. Por ello, queda solamente que el alma racional no se propaga por medio de la capacidad de quien genera; y ésta es la prueba de Aristóteles[20].

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que afirmar que en el lugar citado se establece, por medio de una sinécdoque, la parte por el todo, esto es, el alma por el hombre entero; y ello porque el alma es la parte más principal del hombre, y cualquier todo parece ser lo que hay de más importante en él; por eso el hombre entero parece ser el alma o el intelecto, según lo que se señala en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, cap. IV[21].

2. Respecto a lo segundo hay que decir que el hombre entero sale del muslo del que genera, por cuanto la capacidad del semen que sale del muslo obra en orden a la unión del cuerpo y del alma, disponiendo la materia con la última disposición, que es la necesaria para la forma; de esta unión tiene el hombre el ser hombre, pero no hasta el punto de que toda parte del hombre sea causada por la capacidad del semen.

3. Respecto a lo tercero hay que afirmar que el pecado original se llama pecado de toda la naturaleza, lo mismo que se dice que el pecado actual es un pecado personal; por eso la referencia de un pecado actual a una persona singular es la misma referencia del pecado original a toda la naturaleza humana transmitida por el primer padre, en el que tuvo lugar el inicio del pecado, y por cuya voluntad el pecado original se imputa a todos como voluntario. Por tanto, el pecado original está en el alma en cuanto pertenece a la naturaleza humana. La naturaleza humana es transmitida por el

---

19 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032 a 12-30.

20 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 3, 736 b 27-29.

21 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1168 b 31-35.

padre al hijo mediante la transmisión de la carne, a la que después se infunde el alma; y la mancha se produce porque el alma se hace una sola naturaleza junto con la carne transmitida. Si no se uniera con ella para constituir una naturaleza, como un ángel se une a un cuerpo que él ha asumido, no recibiría la mancha.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que lo mismo que en la naturaleza de Adán estaba originalmente la naturaleza de todos nosotros, así también el pecado original, que está en nosotros, estaba originalmente en aquel pecado original. La naturaleza, en efecto, como se ha dicho, recibe de suyo el pecado original, y el alma de modo consecuente.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que el hombre que genera genera algo semejante a sí en la especie en virtud de su forma, esto es, del alma racional; no se trata de que ella misma sea el principio inmediato que actúa en la generación humana, pero sí que la fuerza generativa y aquellas otras que obran en el semen no dispondrían a la materia de modo que el cuerpo pudiese llegar a ser perfeccionado por el alma racional, a menos que obren como ciertos instrumentos del alma racional. Y sin embargo esta acción no puede alcanzar a la producción del alma racional, por las razones predichas.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que el que genera genera algo semejante a sí mismo en especie, en cuanto que lo generado mediante la acción del que genera es llevado a participar de la especie de éste; y ciertamente esto se realiza porque lo generado alcanza una forma semejante a la del que genera. Por tanto, si esa forma no es subsistente, sino que su ser está sólo en estar unido a aquello de lo que es forma, el que genera necesariamente será la causa de la misma forma, como sucede con todas las formas materiales. En cambio, si la forma es tal que tiene subsistencia, y su ser no depende totalmente de la unión con la materia, como ocurre con el alma racional, entonces basta que el que genera sea causa de la unión de tal forma con la materia, por disponer la materia a la forma, y no es necesario que sea causa de la forma misma.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que la disposición del alma racional es consecuencia de la misma disposición del cuerpo, ya porque el alma racional recibe la influencia del cuerpo, ya porque a tenor de la diversidad de la materia se diversifican tam-

bién las formas. Y éste es el motivo por el que los hijos se asemejan a los padres también en aquellas cosas que pertenecen al alma, y no porque el alma se transmita a partir de un alma.

8. Respecto a lo octavo hay que afirmar que puesto que el alma es propiamente el acto del cuerpo viviente, y el vivir se debe a lo cálido y lo húmedo, que en los animales se conserva merced a la sangre, se dice que el alma está en la sangre, para designar la disposición propia del cuerpo en cuanto es la materia que se perfecciona mediante el alma

9. Respecto a lo noveno hay que decir que respecto a la vida del embrión existen distintos autores que han opinado de diversas maneras.

A. Algunos han asimilado el desarrollo del alma racional en la generación humana al desarrollo del cuerpo humano, afirmando que lo mismo que el cuerpo humano está virtualmente en el semen, sin por otra parte tener en acto la perfección del cuerpo humano, que consiste en la diferenciación de los órganos, sino que poco a poco por la capacidad del semen llega a tal perfección, de la misma manera en el inicio de la generación está allí el alma, teniendo en cierta virtualidad toda la perfección que después comparece en el hombre completo, no teniéndola sin embargo en acto, ya que no aparecen las acciones del alma, sino que la adquiere poco a poco con el paso del tiempo, de manera tal que primero aparecen en ella las acciones del alma vegetativa, después las del alma sensible, y finalmente las del alma racional. A esta opinión se aproximó Gregorio de Nisa en el libro que escribió *Sobre el hombre*[22].

Pero esta opinión no puede mantenerse, porque o bien entiende que el alma misma según su especie exista desde el principio en el semen, no teniendo todavía operaciones perfectas por defecto de los órganos, o bien entiende que en el semen desde el principio existe alguna capacidad o forma que todavía no tiene la especie del alma, al igual que tampoco el semen posee la especie del cuerpo humano, sino que es llevada paulatinamente por la acción de la naturaleza a ser ella misma el alma, en primer lugar vegetativa, en segundo lugar sensible y después racional.

---

[22] San Gregorio de Nisa, *De creatione hominis*, versión latina de Dionisio el exiguo, c. 30. PL 67, coll.398-400. Cfr. *De opificio hominis*, c. 29 (PG 44, coll. 233-240).

I. La primera posibilidad de esa alternativa es destruida: en primer lugar por la autoridad del Filósofo. Se dice, en efecto, en el libro II de *Sobre el alma*[23] que la potencia de la vida que hay en un cuerpo físico orgánico, cuyo acto es el alma, no es algo carente de alma, como la semilla y el fruto; con esto se da a entender que el semen está en potencia hacia el alma de modo tal que carece de alma. En segundo lugar, porque como el semen todavía no ha sido asimilado en los miembros por la última asimilación (pues en ese caso su separación sería una cierta corrupción) sino que es un residuo de la última digestión, como se dice en el libro XV de *Sobre los animales*[24] no estaba todavía en el cuerpo del que genera un existente con un alma perfecta; por eso, no puede ser que en el principio de su separación esté en él el alma. En tercer lugar, porque dado que con ello se separa el alma, esto no puede sin embargo decirse respecto del alma racional; ésta, al no ser acto de una parte del cuerpo, no puede separarse si el cuerpo se separa.

II. La segunda parte de la aludida alternativa es patentemente falsa. En efecto, puesto que la forma substancial no es elevada al acto ni continua ni sucesivamente, sino de modo instantáneo (pues en caso contrario sería necesario que el movimiento en el género de la substancia fuera como lo es en el género de la cualidad) no puede ser que esa capacidad que existe desde el principio en el semen se desarrolle sucesivamente en los diversos grados del alma. La forma del fuego no se produce en el aire de manera tal que proceda de modo continuado desde lo imperfecto a lo perfecto, puesto que ninguna forma substancial puede recibir una gradación; solamente la materia varía por la alteración que precede a la forma, como estando más o menos dispuesta para la forma. La forma, en cambio, no comienza a ser en la materia más que en el último instante de la alteración.

B. Otros en cambio afirman que en el semen primero está el alma vegetal, y después, permaneciendo aquélla, se introduce el alma sensible por la capacidad del que genera, y en último lugar se introduce el alma racional por creación, de manera tal que piensan que hay en el hombre tres almas diferentes por esencia.

---

23 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1, 412 b 25-27.

24 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, I, 18, 725 a 11-13.

Pero, por el contrario se ha dicho lo siguiente[25]: "No afirmamos que haya dos almas en un hombre, como escriben Santiago y otros sirios, un alma animal que da vida al cuerpo y que está mezclada con la sangre, y otra alma espiritual que sirve a la razón". Es imposible que de una y la misma cosa existan muchas formas substanciales; en efecto, puesto que la forma sustancial hace ser no sólo en cierta manera, sino de modo absoluto, y constituye a una cosa concreta en el género de la sustancia, si la primera forma hace esto, la segunda que advenga, encontrando el sujeto ya constituido en el ser substancial, le advendrá accidentalmente; y de este modo resultará que el alma sensible y la racional en el hombre se unen al cuerpo accidentalmente. No puede afirmarse que el alma vegetativa, que en la planta es forma sustancial, en el hombre no sea forma substancial, sino una disposición para la forma, puesto que lo que pertenece al género de la sustancia no puede ser accidente de nada, como se dice en el libro I de la *Física*[26].

C. Por eso otros afirman que el alma vegetativa está en potencia respecto del alma sensitiva y ésta es el acto de aquélla; por ello, el alma vegetativa que primero está en el semen, por la acción de la naturaleza es llevada a su complemento, el alma sensitiva; y ulteriormente el alma racional es el acto y complemento del alma sensitiva; el alma sensitiva, por tanto, es llevada a su complemento, a saber, el alma racional, no mediante la acción del que genera sino por un acto creador; y así afirman que la misma alma racional en el hombre procede en parte del interior, a saber, en cuanto a la naturaleza intelectual, y en parte del exterior, en cuanto a la naturaleza vegetativa y sensitiva.

Pero esto de ningún modo puede mantenerse, porque o se entiende que la naturaleza intelectual sea un alma distinta de la vegetativa y de la sensitiva, y de este modo se convierte en idéntica a la segunda opinión, o bien se entiende que la sustancia del alma está constituida por estas tres naturalezas y en ella la naturaleza intelectual será como lo formal y la naturaleza sensitiva y vegetativa como lo material. De esto se sigue que ya que la naturaleza sensitiva y vegetativa son corruptibles, en cuanto que han sido

---

25 Gennadio de Marsella, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 15 (PL 42, col. 1216).

26 Aristóteles, *Física*, I, 3, 186 b 4-5.

educidas de la materia, la substancia del alma humana no puede ser perpetua. Se sigue también la misma inadmisible consecuencia que se adujo contra la primera opinión, a saber, que la forma substancial es llevada al acto de manera sucesiva.

D. Otros afirman que el embrión no tiene alma hasta tanto no llegue a su fin con el alma racional; las operaciones vitales que en él aparecen son del alma de la madre. Pero esto no puede ser; en efecto, los vivientes se diferencian de los no vivientes en que los vivientes se mueven a sí mismos en sus operaciones vitales, lo cual no puede decirse de los no vivientes, y por eso no puede ser que nutrirse y crecer, que son operaciones propias de los vivientes, estén en el embrión por un principio extrínseco, a saber, por el alma de la madre. Y además la capacidad nutritiva de la madre asimilaría la comida por el cuerpo de la madre, y no por el cuerpo del embrión, puesto que la capacidad nutritiva sirve al individuo lo mismo que la generativa a la especie. El sentir no puede estar en el embrión por el alma de la madre.

E. Y por eso otros dicen que en el embrión no hay alma antes de la infusión del alma racional, sino que hay una capacidad formadora, que ejerce en el embrión las operaciones vitales señaladas. Pero esto tampoco puede ser, porque como en el embrión antes de estar definitivamente formado comparecen diversas operaciones vitales, éstas no pueden proceder de una sola capacidad; y por eso es preciso que haya en él un alma con diversas capacidades.

F. Y por esto hay que responder de otra manera, a saber, que en el semen no está el alma desde el principio de su separación, sino la capacidad del alma; ésta está asentada en el espíritu que se contiene en el semen, el cual es espumoso por su misma naturaleza, y consecuentemente apto para contener el espíritu corpóreo. Esta capacidad obra disponiendo la materia y dándole forma para la recepción del alma. Y hay que saber que la generación de un hombre o de un animal, y la generación del aire o del agua son diferentes. En efecto, la generación del aire es simple, ya que en toda la generación del aire no aparecen más que dos formas substanciales, una que es destruida y otra que es introducida, lo cual acontece todo a la vez en un solo instante; por eso antes de la introducción de la forma del aire permanece siempre allí la forma del agua, y no hay allí disposiciones para la forma del aire. En

cambio en la generación del animal aparecen diversas formas substanciales, porque aparece primero el esperma, después la sangre, y posteriormente otras cosas sin interrupción hasta que exista la forma del hombre o del animal.

Y así es necesario que una generación de este tenor no sea simple, sino que contenga en sí muchas generaciones y corrupciones. No puede ser, en efecto, que una y la misma forma substancial sea llevada gradualmente al acto, como se ha mostrado. Así, por tanto, merced a una capacidad formadora que desde el principio hay en el semen, suprimida la forma del esperma, se introduzca otra forma, y suprimida de nuevo se introduzca otra; y así primero se introduce el alma vegetativa; después, suprimida ésta, se introduce el alma sensitiva y vegetativa a la vez; suprimida ésta, se introduce no por esta capacidad mencionada sino por el creador, el alma que a la vez es racional, sensitiva y vegetativa. Y así a tenor de esta explicación hay que afirmar que el embrión, antes de tener el alma racional, vive y tiene alma, suprimida la cual, es introducida el alma racional. Y de este modo no se concluye que existan dos almas en el mismo cuerpo, ni que el alma racional se transmita con el semen.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que el embrión antes de tener un alma racional no es un ente perfecto, sino que está en camino hacia la perfección; por eso, no está en un género ni en una especie sino por reducción, como lo incompleto se reduce al género o a la especie de lo completo.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que en el semen desde el principio, aunque no esté el alma, allí está sin embargo una capacidad del alma, como se ha dicho, la cual se asienta en el espíritu que se contiene en el esperma, y se llama capacidad del alma porque proviene del alma del que genera.

12. Respecto a lo duodécimo hay que afirmar que el embrión, antes del alma racional, vive y tiene alma, como se ha dicho, y por eso estamos de acuerdo con este argumento.

13, 14, 15. Y lo mismo hay que decir respecto a lo decimotercero, decimocuarto y decimoquinto.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que la capacidad formadora que está al principio en el semen permanece también cuando llega el alma racional, como también permanecen los espíritus con los cuales casi se identifica toda la sustancia del

esperma. Y la capacidad que primero fue formadora del cuerpo, después se hace capacidad regidora del cuerpo. Como también el calor que fue disposición para la forma del fuego, al llegar la forma del fuego permanece como un instrumento de la forma para actuar.

17, 18. Y de este modo es también manifiesta la solución a lo decimoséptimo y lo decimoctavo.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que decir que aunque el alma racional no proceda del que genera, sin embargo la unión del cuerpo a ella de alguna manera procede del que genera, como se ha dicho. Y por ello se dice que el hombre es engendrado.

20. Respecto a lo vigésimo hay que afirmar que en el hombre no hay un doble ser, ya que no se ha de entender que el cuerpo exista por el que genera y el alma por el creador, como si el cuerpo adquiriese el ser separado procedente del que genera, y separadamente el del alma por el creador, sino que el creador da el ser al alma en el cuerpo, y el que genera dispone el cuerpo para que sea partícipe de ese ser mediante el alma unida a él.

21. Respecto a lo vigesimoprimero hay que decir que no es posible que dos agentes absolutamente dispares se comporten de tal manera que la acción de uno tenga como resultado la materia y la del otro la forma; esto puede suceder sin embargo en dos agentes mutuamente ordenados, de los que uno es el instrumento del otro. En efecto, la acción del agente principal en ocasiones se extiende hasta aquello a lo que no puede extenderse la acción del instrumento. La naturaleza es como un cierto instrumento del poder divino, como se ha mostrado más arriba[27]. Por eso no es inadmisible que el poder divino produzca sólo el alma racional, y que la acción de la naturaleza se extienda únicamente a disponer el cuerpo.

22. Respecto a lo vigesimosegundo hay que afirmar que el intelecto existente en un cuerpo no necesita para entender de algo corpóreo que junto con el intelecto sea principio de la operación intelectual, al contrario de lo que sucede por ejemplo en la vista; en efecto, el principio de la visión no es sólo la capacidad de ver, sino un ojo que consta de capacidad de ver y de pupila. El entendimiento, en cambio, necesita del cuerpo como objeto, como la

---

[27] Artículo 8, ad 14 y artículo 7 *corpus*.

vista necesita de la pared en la que existe el color; los fantasmas se comparan al intelecto como los colores a la vista, como se dice en el libro II de *Sobre el alma*[28]. Y éste es el motivo por el que el intelecto está impedido para entender cuando está lesionado el órgano de la fantasía, porque por todo el tiempo que el intelecto esté en el cuerpo necesita de los fantasmas no sólo porque al adquirir ciencia toma algo de los fantasmas, sino también porque al utilizar la ciencia adquirida compara las especies inteligibles con los fantasmas. Y por eso los ejemplos son necesarios en la ciencia.

23, 24. Y de este modo es patente la respuesta a lo vigesimotercero y a lo vigesimocuarto.

25. Respecto a lo vigesimoquinto hay que decir que ese argumento es el de Apolinar, como señala Gregorio Niseno[29]. Se equivocaba por cuanto no distinguía la operación de la naturaleza, que es la generación de la prole, a la que Dios da el complemento, de la operación voluntaria del adulterio, en la cual consiste el pecado.

26. Respecto a lo vigesimosexto hay que afirmar que el alma, al ser más perfecta que las formas materiales, podría producir algo semejante a sí misma, si el alma racional pudiera ser producida de otro modo que por creación, lo cual no puede ser; y esto proviene de su perfección, como puede clarificarse por todo lo señalado anteriormente.

27. Respecto a lo vigesimoséptimo hay que decir que en Dios sólo puede existir una naturaleza en distintos supuestos; y por eso en él sólo puede haber generación sin la imperfección del cambio y de la división; por ello las criaturas más nobles, que son indivisibles y que no pueden transformarse substancialmente, como el alma racional y el ángel, no son generados, mientras que sí lo son las criaturas inferiores, que son divisibles y corruptibles.

28. Respecto a lo vigesimoctavo hay que decir que esa capacidad que está en el semen, es llamada intelecto por el Filósofo,

---

[28] Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 5, 430 a 15-17.

[29] Pseudo-Gregorio de Nisa (Nemesio de Emesa), *De natura hominis*, trad. latina de Burgundio, edd. G. Verbeke y J. R. Moncho, Brill, Leiden, 1975, 42.

como dice el Comentador[30], por una cierta semejanza, ya que lo mismo que el intelecto también esa capacidad obra sin un órgano.

29. Respecto a lo vigesimonoveno hay que decir que esa expresión del Filósofo ha de entenderse como referida al alma sensible, no a la racional.

[30] Averroes, *In VII Metaphysicorum*, com. 31, en *Aristoteles Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, Venecia 1562, Minerva, Frankfurt a. M. 1962, f. 181rE.

ARTÍCULO 10

En décimo lugar se pregunta si el alma racional ha sido creada en el cuerpo o fuera del cuerpo

Y parece que ha sido creada fuera del cuerpo.

OBJECIONES. 1. El modo de aparecer en el ser es idéntico en los seres que son idénticos en especie. Ahora bien, nuestras almas son de la misma especie que el alma de Adán. Y el alma de Adán fue creada junto con los ángeles fuera del cuerpo, como dice Agustín[1]. Por tanto también las demás almas humanas son creadas fuera del cuerpo.

2. Además, cualquier todo al que le falte una parte que pertenece a su perfección es imperfecto. Ahora bien, las almas racionales pertenecen incluso más a la perfección del universo que las substancias corpóreas, puesto que la substancia intelectual es más noble que la substancia corpórea. Por tanto, si las almas racionales no fueron todas creadas desde el principio, sino que se crean cada día cuando se generan los cuerpos, resulta que el universo es imperfecto por el hecho de faltarle los componentes más nobles. Esto parece ser incorrecto. En consecuencia, las almas racionales han sido creadas desde el principio fuera de los cuerpos.

3. Además, que el universo sea destruido cuando haya alcanzado su perfección última parece ser algo semejante a lo que ocurre en los espectáculos del teatro. Ahora bien, el mundo se acabará cuando cese la generación de los hombres, y entonces existirá la más completa perfección del universo, si las almas se crean a la vez que cuando se generan los cuerpos. En consecuencia, según esto, el gobierno divino, que rige el mundo, será semejante a un juego, lo cual parece ser absurdo.

4. Pero se podría objetar que nada impide que a la perfección del universo le falte algo según el número, aunque esté completo por lo que se refiere a todas sus especies. Pero, por el contrario,

---

1 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 7, 24, 35 (PL 34, col. 368).

las especies de las cosas, por el hecho de que en cuanto que son en sí mismas, tienen una cierta inmortalidad, pertenecen a la perfección esencial del universo puesto que han sido queridas por sí mismas por el autor del universo. En cambio, los individuos que no tienen un ser perpetuo, pertenecen a una cierta perfección accidental del universo, ya que no han sido queridos por sí mismos, sino en vistas a la conservación de la especie. Las almas racionales poseen la inmortalidad no sólo según la especie, sino también en cada individuo singular. En consecuencia, si desde el principio faltaron todas las almas racionales, el universo fue imperfecto, de la misma manera que si hubieran faltado algunas especies.

5. Además, Macrobio en *El sueño de Escipión*[2] estableció dos puertas en el cielo, una de los dioses y otra de las almas, a saber, en Cáncer y en Capricornio; por la segunda de éstas las almas descendían a los cuerpos. Pero esto no sucedería a no menos que las almas fueran creadas en el cielo fuera del cuerpo. En consecuencia, las almas son creadas fuera del cuerpo.

6. Además, la causa eficiente precede en el tiempo a su efecto. Pero el alma es la causa eficiente del cuerpo, como se dice en el libro II de *Sobre el alma*[3]. Por tanto, existe antes que el cuerpo y de este modo no es creada en el cuerpo.

7. Además, en el libro *Sobre el espíritu y el alma*[4] se dice que el alma, antes de estar unida al cuerpo, tiene irascibilidad y concupiscencia. Pero éstas no pueden existir en el alma antes de que el alma exista. En consecuencia, el alma existe antes de que se una al cuerpo, y por tanto no es creada en el cuerpo.

8. Además, la substancia del alma racional no se mide por el tiempo, porque, como se dice en el libro *Sobre las causas*[5] está por encima del tiempo; ni tampoco se mide por la eternidad, ya que ésta es propia sólo de Dios. También en el libro *Sobre las causas* se dice que el alma está por debajo de la eternidad. Por tanto, es medida por el evo, como también los ángeles; y de esta manera la medida de la duración de los ángeles y del alma es la

---

2 *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 12, 1-3, ed. J. Willis, Teubner, Lipsiae 1963, 47-48.

3 Aristóteles. *Sobre el alma* II, 4, 415 b 7-12.

4 *De spiritu et anima*, c. 13 (PL 40, col. 789).

5 Proposición 2.

misma. En consecuencia, como los ángeles han sido creados desde el principio del mundo, parece que también las almas hayan sido creadas entonces, y no en los cuerpos.

9. Además, en el evo no hay antes y después, pues de otro modo no diferiría del tiempo, como parece a algunos. Pero si los ángeles hubieran sido creados antes que las almas, o un alma fuera creada después de otra, habría en el evo un antes y un después, puesto que el evo es la medida de las almas, como se ha mostrado. En consecuencia, es preciso que todas las almas sean creadas a la vez junto con los ángeles.

10. Además, la unidad de lugar atestigua la unidad de naturaleza; por eso son diversos los lugares a tenor de la naturaleza de los diversos cuerpos. Pero los ángeles y las almas convienen en la naturaleza, al ser substancias espirituales e intelectuales. En consecuencia, las almas son creadas en el cielo empíreo, como los ángeles, y no en los cuerpos.

11. Además, cuanto más sutil es una substancia, tanto más alto es el lugar que se le debe; por ello, el lugar del fuego es más alto que el del aire o el del agua. Ahora bien, el alma es una substancia mucho más simple que cualquier cuerpo. En consecuencia, parece que haya sido creada por encima de todos los cuerpos, y no en el cuerpo.

12. Además, la última perfección de una cosa estriba en que esté en su propio lugar, ya que fuera de su lugar propio no lo está más que por una cierta violencia. Pero la última perfección del alma está en la morada celeste. En consecuencia, allí está el lugar congruente con su naturaleza, y por eso parece que haya sido creada allí.

13. Además, en *Génesis* II, 2 se dice: "Descansó Dios el día séptimo de todo el trabajo que había hecho". De esto se desprende que Dios cesó entonces de crear nuevas criaturas. Pero eso no sería así si ahora todos los días fueran creadas almas. En consecuencia, las almas no son creadas en el cuerpo, sino que han sido creadas desde el principio fuera del cuerpo.

14. Además, la obra de la creación precede a la obra de la propagación. Pero no sería así si las almas se crearan a la vez mientras se propagan los cuerpos. En consecuencia, las almas han sido creadas antes que los cuerpos.

15. Además, Dios hace todas las cosas según justicia. Pero según justicia no se dan cosas diversas y desiguales más que en aquéllos en los que preexiste alguna desigualdad de mérito. Por tanto, como en el nacimiento de los hombres se ve mucha desigualdad respecto a las almas, tanto porque algunas se unen a cuerpos aptos para las operaciones del alma, y otras en cambio a cuerpos no aptos, como porque algunos nacen de infieles y otros en cambio de fieles cristianos, que se salvan por la recepción de los sacramentos, parece que preexista una desigualdad de mérito en las almas, y de este modo parece que las almas hayan existido antes que los cuerpos.

16. Además, las cosas cuyo comienzo es único, parece que dependan en el ser mutuamente. Pero el alma según su ser no depende del cuerpo, lo que es patente por el hecho de que permanece cuando el cuerpo se corrompe. En consecuencia, el alma no comienza simultáneamente con el cuerpo.

17. Además, dos cosas de las cuales una impide la otra no están naturalmente unidas. Pero el alma es obstaculizada en su operación por el cuerpo: "el cuerpo que se corrompe, hace más pesada el alma", como dice *Sabiduría*, IX, 15. En consecuencia el alma no está naturalmente unida al cuerpo, y por eso parece que antes de estar unida al cuerpo no lo haya estado.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se dice en el libro *Sobre los dogmas de la Iglesia*[6], que las almas no son creadas desde el principio simultáneamente con las demás criaturas intelectuales.

2. Además, Gregorio de Nisa dice[7] que merece reproche la afirmación de estas dos opiniones: la de aquéllos que explican que las almas viven primero en un cierto estado y orden propio, y la de aquéllos que consideran que han sido creadas después que los cuerpos.

---

6 Gennadio de Marsella, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 14 (PL 42, col. 1216).

7 San Gregorio de Nisa, *De creatione hominis*, versión latina de Dionisio el exiguo, c. 29 (PL 64, coll.396). Cfr. *De opificio hominis*, c. 28 (PG 44, col. 229).

3. Además, Jerónimo dice en el *Símbolo de fe* que compuso[8]: "condenamos el error de aquéllos que dicen que las almas hayan pecado o que han sido establecidas en los cielos antes de ser enviadas a los cuerpos".

4. Además, el acto propio se hace en la propia materia. Pero el alma es el acto propio del cuerpo. Luego el alma es creada en el cuerpo.

RESPUESTA. Hay que afirmar que, como antes se ha dicho[9], fue opinión de algunos que todas las almas fueron creadas a la vez fuera del cuerpo. La falsedad de esta opinión puede mostrarse ahora por cuatro razones. De éstas la primera es que las cosas son creadas por Dios en su perfección natural. En efecto, lo perfecto precede por naturaleza a lo imperfecto, según el Filósofo[10]. Y Boecio dice[11] que la naturaleza tiene su inicio en las cosas perfectas. El alma no tiene la perfección de su naturaleza fuera del cuerpo, ya que no es por sí misma la especie completa de una naturaleza, sino que es una parte de la naturaleza humana; en caso contrario sería preciso que el alma y el cuerpo no llegaran a ser una sola cosa más que por accidente. Por ello, el alma humana no fue creada fuera del cuerpo.

Todos aquellos que consideraron que las almas habían tenido existencia fuera de los cuerpos antes de ser unidas a los cuerpos, sostuvieron que las almas son naturalezas perfectas, y que la perfección natural del alma no consiste en estar unida al cuerpo, sino que se le une de modo accidental, como un hombre a un vestido; por ejemplo, Platón afirmaba que el hombre no se compone de alma y cuerpo, sino que hay un alma que utiliza un cuerpo[12]. Y por eso todos los que establecieron que las almas son creadas fuera del cuerpo, sostuvieron la transmigración de las almas; y de

---

8 Pseudo-Jerónimo, *Explanatio Symboli ad Damasum* (=*Epistola* 16. PL 30, col. 181). En realidad es de Pelagio: *Confessio seu libellus fidei*, n. 20 (PL 48, col. 491).

9 Artículo 9.

10 Aristóteles, *Sobre el cielo*, I, 2, 269 a 19-20.

11 Boecio, *La consolación de la filosofía*, III, 10, 5 (CCL 94, 53).

12 Platón, *Alcibiades*, 129 e.

este modo un alma arrancada de un cuerpo se uniría a otro cuerpo, como el hombre que se quita un vestido se pone otro.

La segunda razón es de Avicena[13]. Ya que el alma no está compuesta de materia y forma (se la distingue, en efecto, tanto de la materia como del compuesto en el libro II de *Sobre el alma*[14]), la distinción de las almas entre sí no sería posible más que según una diferencia formal, si se distinguieran sólo por ellas mismas. La diferencia de forma lleva consigo una diversidad de especie. En cambio, la diversidad numérica, en la misma especie procede de la diferencia de materia; esta diferencia no puede corresponder al alma por la naturaleza de la que se hace, sino por la materia en la que se hace.

Por tanto, de este modo podemos sostener que muchas almas humanas de la misma especie son diversas en número solamente si desde su inicio están unidas a los cuerpos, de modo tal que su distinción provenga en cierto modo de su unión a un cuerpo, como de un principio material, si bien el principio eficiente de tal distinción proceda de Dios. En cambio, si las almas humanas hubieran sido creadas fuera de los cuerpos, suprimido el principio de distinción material, deberían ser diferentes en especie, como también todas las substancias separadas son consideradas por los filósofos diferentes en especie.

La tercera razón es que el alma racional humana no difiere según la substancia de la sensitiva y de la vegetativa, como más arriba ha sido demostrado; el origen del alma vegetativa y sensitiva no puede estar más que en el cuerpo, ya que son actos de ciertas partes del cuerpo; por ello, también el alma racional puede ser creada solamente en el cuerpo, a tenor de lo conveniente a su naturaleza, sin comprometer sin embargo el poder divino.

La cuarta razón es que si el alma racional fue creada fuera del cuerpo y tuvo allí el complemento de su ser natural, es imposible asignarle una causa adecuada de su unión con el cuerpo. No puede decirse, en efecto, que se unió a los cuerpos con un movimiento propio, ya que podemos ver que abandonar el cuerpo no perte-

---

13 Avicena, *De anima* V, 3 ed. S. Van Riet, t. II. *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*, IV-V, Editions Orientalistes, Louvain-Brill, Leiden 1968 (*Avicena Latinus*, 2) 13-19.

14 Aristóteles, *Sobre el alma* II,1, 412 a 6-11; y 3, 414 a 13-19.

nece a la potestad del alma; esto ocurriría si el alma por su voluntad se uniera al cuerpo. Y además si las almas han sido creadas absolutamente separadas, no puede darse la razón de porqué la unión con el cuerpo haya arrastrado la voluntad del alma separada.

Ni tampoco puede afirmarse que tras un periodo de algunos años le sobrevenga una inclinación natural de adherirse a un cuerpo, y que la causa de tal unión consista en una operación de su naturaleza. En efecto, las cosas que se realizan según su naturaleza por un cierto espacio de tiempo, se reducen al movimiento del cielo como a su causa, mediante el cual son medidos los espacios de tiempo. En cambio, no es posible que las almas separadas estén sometidas a los movimientos de los cuerpos celestes.

De manera semejante, no puede decirse que las almas estén atadas por Dios al cuerpo, si previamente las hubiese creado sin cuerpos. Si, en efecto, se dijera que lo hizo para la perfección de ellas, no habría razón para que fueran creadas sin cuerpos. En cambio, si esto fue hecho como castigo, de modo que fueran introducidas en los cuerpos como en unas cárceles, como dijo Orígenes[15], por los pecados cometidos, resultaría que la constitución de naturalezas compuestas de sustancias espirituales y corpóreas sería algo accidental y no derivaría de la original intención de Dios; esto va contra lo que se lee en *Génesis* I, 31: "Vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas", donde se muestra de modo manifiesto que la bondad de Dios y no la malicia de una criatura cualquiera fue la causa de la implantación de las buenas obras.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En consecuencia, respecto a lo primero hay que decir que Agustín en el *Comentario literal al Génesis*[16], y principalmente al inquirir sobre el origen del alma, se está expresando con hipótesis de investigación más que con afirmaciones, como él mismo señala.

---

15 Orígenes, *De Principiis*, versión latina de Rufino, I, 7, 4 edd. H. Crouzel y M. Simonetti, t. I, Cerf, París 1978 (Sources Chrétiennes, 253) 214-216.

16 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 10, 10, 17 (PL 34, col. 415).

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que el universo en su comienzo fue perfecto por lo que se refiere a las especies, pero no en cuanto a todos los individuos, o en cuanto a las causas de las cosas naturales, a partir de las cuales pueden a continuación propagarse las demás, y tampoco por lo que se refiere a todos los efectos. Las almas racionales, aunque no sean hechas por causas naturales, sin embargo los cuerpos en los que se infunden las almas por voluntad divina como connaturales a ellos mismos, se realizan mediante una operación de la naturaleza.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que en un juego no se busca algo por el juego. Pero del movimiento con el que Dios mueve a las criaturas corpóreas se busca algo por el movimiento mismo, a saber, el número completo de los elegidos, alcanzado el cual cesará el movimiento, aunque no cese la substancia del mundo.

4. Respecto a lo cuarto hay que afirmar que la multiplicidad de las almas pertenece a la perfección esencial última del universo, pero no a la original, ya que toda la transmutación de los cuerpos del mundo se ordena en cierto modo a la multiplicación de las almas, para la que se requiere la multiplicación de los cuerpos, como se ha mostrado en el cuerpo del artículo.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que los platónicos pensaban que la naturaleza de las almas es completa por sí misma, y que se unía accidentalmente a los cuerpos; por eso sostenían también el tránsito de las almas de un cuerpo a otro cuerpo. Eran inducidos a sostener esto principalmente porque consideraban que las almas humanas eran inmortales y que la generación nunca tendrá un final. Por ello, para evitar la infinitud de las almas establecían que se realizaba un cierto círculo, de tal modo que las almas que salen antes de los cuerpos, tornan de nuevo a unirse a ellos. Y según esta opinión, que es errónea, hablaba Macrobio, por lo que su autoridad no ha de ser reconocida en este tema.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que el Filósofo[17] no dice que el alma es la causa eficiente del cuerpo, sino que es la causa de donde procede el principio del movimiento, en cuanto es en el cuerpo principio del movimiento local, del crecimiento y de otras cosas semejantes, como él mismo expone allí.

---

[17] Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 4, 415 b 21-28.

7. Respecto a lo séptimo hay que afirmar que en la autoridad citada se entiende que la irascibilidad y la concupiscencia están en el alma antes de que se una al cuerpo, con una prioridad de naturaleza, no con una prioridad temporal, porque el alma no adquiere eso del cuerpo, sino más bien el cuerpo lo adquiere del alma.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que el alma es medida por el tiempo en atención al ser por el que está unido al cuerpo, si bien en cuanto es considerada como cierta substancia espiritual es medida por el evo. Sin embargo, no es necesario que haya comenzado a ser medida por el evo cuando comenzaron a serlo los ángeles.

9. Respecto a lo noveno hay que afirmar que aunque el evo no tenga un antes y un después respecto a las cosas que mide, sin embargo nada impide que una cosa participe del evo antes que otra.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que aunque el ángel y el alma convengan en la naturaleza intelectual, difieren sin embargo en que el ángel es cierta naturaleza completa en sí misma, por lo que pudo ser creada por sí misma, y en cambio el alma, puesto que la perfección de su naturaleza consiste en estar unida a un cuerpo, no debió ser creada en el cielo, sino en el cuerpo del que es la perfección.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que el alma aunque sea en sí misma más simple que todo cuerpo, sin embargo es la forma y la perfección de un cuerpo compuesto de elementos, cuyo lugar está en el medio, con lo cual es necesario que ella sea creada simultáneamente con él en ese lugar.

12. Respecto a lo duodécimo hay que afirmar que la primera perfección del alma la tiene en consonancia con su ser natural; esta perfección consiste en su unión con el cuerpo; y por eso debió ser creada desde el principio en el lugar del cuerpo. En cambio, su última perfección está en que comunica con las demás sustancias intelectuales; y esa perfección le será dada en el cielo.

13. Respecto a lo decimotercero hay que decir que las almas que son creadas ahora, aunque sean nuevas criaturas en cuanto al número, sin embargo son antiguas en su especie; existieron, en efecto, precedentemente en las obras de los seis días en una reali-

dad semejante en especie, esto es, en las almas de los primeros padres.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que afirmar que la obra de la creación, con la que se constituyeron los principios de la naturaleza, precede necesariamente a la obra de la propagación. Tal obra no es, en cambio, la creación de las almas.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que decir que pertenece a la justicia dar lo debido; por eso iría contra la justicia si se dan cosas desiguales a seres iguales, cuando se dan cosas debidas, no en cambio cuando se da algo gratis, que es lo que ocurre en la creación de las almas. O también puede decirse que esta diversidad no procede de un diverso mérito de las almas, sino de una disposición diversa de los cuerpos; por eso también Platón decía[18] que las formas eran infundidas por Dios a tenor de los méritos de la materia.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que aunque el alma dependa del cuerpo por lo que respecta a su principio, ya que comienza en la perfección de su naturaleza, sin embargo por lo que se refiere a su fin no depende del cuerpo, porque adquiere en el cuerpo el ser como una cosa subsistente; por eso, destruido el cuerpo, permanece no obstante en su ser, aunque no con una naturaleza completa, la cual posee en unión con el cuerpo.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que afirmar que no es la naturaleza del cuerpo lo que hace más pesada el alma, sino su corrupción, como se muestra por ese mismo texto.

---

[18] Platón, *Leyes*, X, 903 d.

ARTÍCULO 11

En undécimo lugar se pregunta si el alma sensitiva y la vegetativa existen por creación o se transmiten por el semen.

Y parece que es así, por esta razón.

OBJECIONES. 1. Las cosas que poseen la misma esencia, tienen el mismo modo de llegar al ser. Pero el alma sensitiva y la vegetativa en el hombre como también en los animales y en las plantas poseen la misma especie, es decir la misma esencia. En el hombre, sin embargo, existen por creación, puesto que son de la misma sustancia que el alma racional, la cual existe por creación, como se ha mostrado[1]. Por tanto, también en los animales y en las plantas el alma vegetativa y la sensitiva existen por creación.

2. Pero se podría replicar que el alma sensitiva y la vegetativa existen en las plantas y en los animales como su forma y perfección, y en cambio en los hombres como disposición. Pero, por el contrario, cuanto más noble es algo, tanto más noble es el modo en el que llega al ser. Ahora bien, es más noble ser forma y perfección que ser disposición. Por tanto, si el alma sensitiva y vegetativa en los hombres, en los que existen como disposiciones, llegan al ser por creación, que es el más noble modo de llegar al ser, ya que éste es el modo en que las más nobles criaturas comienzan a ser, parece que a mayor abundamiento en las plantas y en los animales sean producidas por creación.

3. Además dice el Filósofo[2]: "lo que verdaderamente es, esto es, la substancia, no es accidente de nada". Por tanto, si el alma sensitiva y la vegetativa existen en los animales irracionales y en las plantas como formas substanciales, no pueden existir en el hombre como disposiciones accidentales.

---

1 Artículo 9.

2 Aristóteles, *Física*, I, 3, 186 b 4-5.

4. Además, en los seres vivientes merced a la capacidad del que genera se produce algo en el ser gracias a la capacidad que existe en el semen. Ahora bien, en el semen no existe el alma sensitiva o la vegetativa en acto. Por tanto, como nada obra sino en cuanto está en acto, parece que por la capacidad del semen no puede ser producida el alma sensitiva o la vegetativa, y en consecuencia no pueden ser producidas por generación, sino por creación.

5. Pero se podría objetar que la capacidad que hay en el semen, aunque no sea alma sensitiva en acto, obra sin embargo gracias a la capacidad del alma sensitiva que estaba en el padre, de quien el semen ha procedido. Pero, por el contrario, lo que obra por virtud de otro actúa como instrumento de aquél. Mas el instrumento no mueve más que si es movido; pero el que mueve y lo movido es preciso que sean simultáneos, como se prueba en el libro VII de la *Física*[3]. Por tanto, puesto que la capacidad que existe en el semen no está unida al alma sensitiva del que genera, parece que no puede obrar como instrumento suyo ni en virtud de aquélla.

6. Además, un instrumento respecto al agente principal es como una capacidad movida e imperada respecto a la capacidad que mueve e impera, y ésta es una fuerza que tiene una inclinación y mueve. Pero la capacidad movida e imperada no mueve si está separada de la que mueve e impera, como es manifiesto en los miembros de los animales que se han separado del cuerpo. Por tanto, tampoco la capacidad que hay en el semen separado puede obrar en virtud del que genera.

7. Además, cuando el efecto carece de la perfección de la causa, no puede extenderse a la acción propia de la causa; en efecto, la diversidad de las acciones atestigua la diversidad de las naturalezas. Pero la capacidad que existe en el semen, aunque sea efecto del alma sensitiva del que genera, sin embargo es claro que carece de la perfección de ésta. Por tanto, no puede producir la acción que compete propiamente al alma sensitiva, a saber, producir un alma semejante a sí misma en especie.

8. Además, a la corrupción del sujeto sigue la corrupción de la forma y de la capacidad. Pero el esperma en el proceso de la ge-

---

[3] Aristóteles, *Física*, VII, 2, 243 a 3 - 245 b 2.

neración se corrompe y recibe otra forma, como dice Avicena. Por tanto, se corrompe aquella capacidad que había en el semen; y en consecuencia no es merced a ella por lo que el alma sensitiva puede ser producida en el ser.

9. Además, la naturaleza inferior no obra sino mediante el calor y otras cualidades activas y pasivas. Ahora bien, el calor no puede producir en el ser el alma sensitiva, porque nada obra más allá de su especie, y lo producido tampoco puede ser más noble que el que lo ha producido. Por tanto, el alma sensitiva o vegetativa no puede ser llevada al ser por algún agente natural, y por eso existe por creación.

10. Además, un agente material no obra influyendo, sino transformando la materia. Ahora bien, mediante la transformación de la materia no se alcanza más que la forma accidental. En consecuencia, por medio de un agente natural no pueden ser producidas el alma sensitiva y la vegetativa, que son formas substanciales.

11. Además, el alma sensitiva y la vegetativa tienen una cierta quididad, quididad que es hecha por otro. Esta quididad no existía antes de la generación, salvo en el sentido de que la materia podía tenerla. En consecuencia, es necesario que sea producida por algún agente que obre no a partir de la materia, y tal es únicamente Dios creador.

12. Además, los animales generados a partir del semen son más nobles que los animales generados de la putrefacción, en cuanto que son más perfectos, y poseen la capacidad de generar animales semejantes a sí mismos. Pero en los animales generados a partir de la putrefacción las almas vienen a la existencia por creación: no hay, en efecto, posibilidad de atribuirla a algún agente semejante en especie a partir del cual puedan producirse en el ser. En consecuencia, parece que con mayor motivo las almas de los animales generados a partir del semen procedan de una creación.

13. Pero se podría objetar que en los animales generados por la putrefacción el alma sensitiva es producida merced a la capacidad del cuerpo celeste, como en los demás animales gracias a la capacidad formadora que existe en el semen. Pero, por el contra-

rio, como dice Agustín[4], la substancia viviente tiene preeminencia sobre cualquier substancia no viviente. Ahora bien, el cuerpo celeste no es sustancia viviente, ya que es inanimada. En consecuencia, el alma sensitiva, que es el principio de la vida, no puede ser producida a partir de su capacidad.

14. Se podría replicar, sin embargo, que el cuerpo celeste puede ser causa del alma sensitiva, en cuanto obra en virtud de la substancia intelectual que le confiere movimiento. Pero, por el contrario, lo que se recibe en otro está en él según el modo del que lo recibe, y no según su modo propio. Si, en consecuencia, la capacidad de la substancia intelectual es recibida en el cuerpo celeste no viviente, no estará allí como capacidad vital que pueda ser principio de vida.

15. Además, la substancia intelectual no sólo vive, sino que también entiende. Si, por tanto, en virtud de ella el cuerpo celeste movido por ella puede conferir la vida, por la misma razón podrá conferir el intelecto, y de este modo el alma racional procederá del que genera, lo cual es falso.

16. Además, si el alma sensitiva procede de algún agente natural y no por creación, sería producida o por un cuerpo o por un alma. Pero no puede serlo por un cuerpo, ya que entonces el cuerpo actuaría más allá de su propia especie; ni tampoco por el alma, ya que sería necesario que o toda el alma del padre fuera transferida al hijo, y de este modo el padre se quedaría sin alma, o se transfiriese una parte suya, y de este modo el alma entera no permanecería en el padre. Ambas cosas son falsas. Luego el alma sensitiva no procede del que genera, sino del creador.

17. Además, el Comentador afirma[5] que ninguna capacidad cognoscitiva procede de la acción de elementos mixtos. Ahora bien, el alma sensitiva es una capacidad cognoscitiva. Por tanto, no procede de la acción de los elementos, y por eso tampoco de la acción de la naturaleza, puesto que no existe ninguna acción natural en los seres inferiores sin la acción de los elementos.

18. Además, ninguna forma que no sea subsistente puede conferir el movimiento, y por eso las formas de los elementos, según

---

4 San Agustín, *Sobre la verdadera religión*, 55, 109 (CCL 322, 257).

5 Averroes, *In III De Anima*, com. 6; en ob. cit. ff 153vF-154rA.

el Filósofo[6], no confieren movimiento, sino que lo confiere el que genera y el que remueve un obstáculo que impide el movimiento. Pero el alma sensitiva produce movimiento, ya que todo animal se mueve por su alma. Por tanto, el alma sensitiva no es forma solamente, sino sustancia existente en sí misma. Es claro también que no está compuesta de materia y forma. Toda substancia de este tipo, pues, es llevada al ser por creación, y no de cualquier otra manera. Por tanto, el alma sensitiva es llevada al ser por creación.

19. Pero podría objetarse que el alma sensitiva de suyo no mueve un cuerpo, sino que el mismo cuerpo animado se mueve a sí mismo. Por el contrario, el Filósofo prueba[7] que en cualquier ser que se mueve a sí mismo es necesario que haya una parte que confiera solamente el movimiento, y otra que sea movida. Ahora bien, el cuerpo no puede ser quien solamente confiere el movimiento, puesto que ningún cuerpo mueve a menos que sea puesto en movimiento. Por tanto, es necesario que sea el alma quien exclusivamente confiera el movimiento; y por ello el alma sensitiva tiene una actividad en la cual no está unida con el cuerpo, y por tanto el alma sensitiva será una sustancia subsistente.

20. Pero se podría replicar que el alma sensitiva mueve a tenor del imperio de la facultad apetitiva, cuyo acto es común al alma y al cuerpo. Pero, por el contrario, en el animal no mueve sólo la fuerza que impera el movimiento, sino que también hay allí una fuerza que ejecuta el movimiento; la actividad de ésta no podrá ser común al alma y al cuerpo, por las razones predichas; y de este modo es necesario que el alma sensitiva realice de suyo alguna actividad. Por tanto, es una substancia subsistente en sí misma, y de este modo es llevada al ser por creación y no por generación natural.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se dice en *Génesis*, 1, 20: "produzcan las aguas el reptil de alma viviente", y de ese modo parece que las almas sensitivas de los reptiles y de los demás animales procedan de la acción de los elementos corpóreos.

---

6 Aristóteles, *Física*, VIII, 4, 255 b 34 - 256 a 2.

7 Aristóteles, *Física*, VIII, 5, 257 a 33 - b 13.

Además, de la misma manera que el cuerpo del padre se relaciona con su alma, igualmente el cuerpo del hijo se relaciona con su alma. Por tanto, conmutativamente, la relación entre el cuerpo del hijo y el cuerpo del padre es equivalente a la relación entre el alma del hijo y el alma del padre. Ahora bien, el cuerpo del hijo se transmite por el cuerpo del padre. En consecuencia, el alma del hijo es transmitida por el alma del padre.

RESPUESTA. Hay que señalar que acerca de la producción de las formas substanciales son diversas las opiniones de los filósofos. Algunos afirmaron que el agente natural predispone únicamente la materia, y en cambio la forma, que es la perfección última, proviene de principios sobrenaturales.

Esta opinión puede mostrarse que es falsa principalmente por dos razones. En primer lugar, puesto que el ser de las formas naturales y corpóreas consiste sólo en la unión con la materia, parece que el agente que tiene la capacidad de producir las formas debe ser el mismo que tiene la capacidad de transmutar la materia. En segundo lugar, puesto que tales formas no exceden a la capacidad, al orden y al poder de los principios que obran en la naturaleza, no parece que haya ninguna necesidad en reconducir su origen a principios más altos; por eso el Filósofo dice[8] que la carne y los huesos se generan a partir de la forma que está en esta carne concreta y en estos determinados huesos: según esta opinión suya el agente natural no sólo predispone la materia, sino que lleva la forma al acto, al revés de la opinión anterior.

De esta generalidad de las formas, sin embargo, es necesario excluir el alma racional. Ella misma, en efecto, es una substancia que subsiste en sí misma, por lo que su ser no consiste sólo en estar unida a la materia; de otra manera no podría existir separada; que esto es falso lo muestra también por su actividad, que es actividad del alma por sí misma sin unión con el cuerpo. No puede obrar de modo distinto a lo que es. En efecto, lo que no es por sí mismo no obra por sí mismo. Además la naturaleza intelectual excede todo el orden y el poder de los principios materiales y corpóreos, puesto que el intelecto al entender puede transcender

[8] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034 a 4-6.

toda naturaleza corpórea, lo cual no podría suceder si su naturaleza estuviera contenida dentro de los límites de la naturaleza corpórea.

Ninguna de estas dos cosas puede decirse del alma sensitiva y vegetativa. El ser de tales almas no puede consistir más que en la unión con el cuerpo; esto lo muestran sus operaciones, que no pueden tener lugar sin un órgano corpóreo; por ello esas almas no tienen ni siquiera su ser sin dependencia del cuerpo. Por eso no pueden estar separadas del cuerpo, ni tampoco ser producidas más que en cuanto el cuerpo es producido en el ser. Tales almas, por tanto, son producidas, como se produce el cuerpo, por un acto de la naturaleza generadora. Establecer, por el contrario, que ellas una por una llegan a ser por creación, parece que es volver a la opinión de aquellos que pensaban que tales almas sobrevivían a los cuerpos, mientras que entrambas posturas son condenadas conjuntamente en el libro *Sobre los dogmas de la Iglesia*[9].

Tales almas además no son superiores al orden de los principios naturales. Y esto es manifiesto si se consideran sus operaciones. El orden de las naturalezas, en efecto, se corresponde con el orden de las acciones. Encontramos efectivamente algunas formas que no se extienden más allá de lo que puede ser hecho merced a los principios materiales, como las formas elementales y las de los cuerpos mixtos, que no realizan ninguna acción más allá de la de calentar y enfriar; por ello esas formas están absolutamente inmersas en la materia.

En cambio, el alma vegetal, aunque no actúe más que mediante las cualidades predichas, sin embargo su operación alcanza a algo a lo que las cualidades señaladas no se extienden, a saber, a producir la carne y los huesos, y a fijar el término del crecimiento y otras cosas de este estilo; por eso es considerada todavía dentro del orden de los principios materiales, aunque no tanto como las formas citadas anteriormente.

El alma sensitiva, por el contrario, no obra por necesidad en virtud de lo cálido y de lo frío, como consta en la acción de la visión, de la imaginación y demás cosas de esta naturaleza; para tales operaciones se requiere sin embargo una determinada combinación proporcionada de calor y frío para la constitución de los

---

9 Gennadio de Marsella, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 17 (PL 42, col. 1216).

órganos, sin los cuales las acciones predichas no se realizan; por ello no transciende totalmente el orden de los principios materiales, aunque no está tan inmersa en ellos como las formas aludidas anteriormente.

Por su parte el alma racional también realiza una acción a la que no se extiende la capacidad del calor y del frío, y no la ejerce en virtud del calor y del frío, ni tampoco con un órgano corpóreo; por eso ella misma sola transciende el orden de los principios naturales, mientras que no lo transcienden el alma sensitiva en los brutos o la vegetativa en las plantas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Por tanto respecto a lo primero hay que decir que aunque el alma sensitiva en los hombres y en los animales irracionales sea la misma en cuanto al género, sin embargo no es la misma en cuanto a la especie, como tampoco el hombre y el animal irracional son animales idénticos en especie; por ello las operaciones del alma sensitiva son mucho más nobles en el hombre que en el animal irracional, como es claro en el tacto y en los sentidos internos. Tampoco es necesario que cosas que pertenecen a un mismo género, si difieren en especie, tengan un único modo de llegar al ser, como es claro por el hecho de que hay animales generados a partir del semen y otros generados a partir de la putrefacción, los cuales convienen en el género, pero difieren en la especie.

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que en el hombre el alma sensitiva no es considerada como una disposición, como si fuera distinta del alma racional según la substancia, y sea una disposición a ella, sino porque en el hombre no se distingue lo sensible de lo racional más que como una potencia de otra potencia. En cambio, el alma sensitiva en el bruto se distingue del alma racional del hombre como una forma substancial de otra. Sin embargo, lo mismo que en el hombre la potencia sensitiva y la vegetativa fluyen de la esencia del alma, así también en los animales irracionales y en las plantas. La diferencia estriba en que en las plantas no fluyen de la esencia del alma más que potencias vegetativas, y por eso por ellas se denomina alma; en los animales irracionales, en cambio, de la esencia del alma fluyen no sólo las potencias vegetativas sino también las sensitivas, de las que

procede la denominación de sus almas; en el hombre, por otro lado, además de éstas, existen también potencias intelectuales de las que procede la denominación de su alma.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que la substancia de la que la potencia sensitiva fluye, tanto en los animales irracionales como en los hombres, es forma substancial; la potencia, en cambio, es en ambos casos un accidente.

4. Respecto a lo cuarto hay que afirmar que el alma sensitiva no está en acto en el semen según su propia especie, sino en cuanto que él es la capacidad activa, como una casa en acto está en la mente del arquitecto en cuanto que ésta es la capacidad activa, y como las formas corpóreas están en las capacidades de los cuerpos celestes.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que se entiende que el instrumento es movido por el agente principal durante todo el tiempo que conserva la capacidad impresa por el agente principal; por eso una flecha es movida por el que dispara durante todo el tiempo en que permanece la fuerza del impulso de quien la dispara. Del mismo modo en los cuerpos pesados o ligeros lo que es generado es movido por quien lo ha generado durante todo el tiempo en que conserva la forma que le ha transmitido quien lo ha generado; por eso también el semen es movido por el alma del que genera durante todo el tiempo en que permanece en él la capacidad impresa por el alma, aunque físicamente esté dividido. Es necesario que el que mueve y lo movido existan a la vez al principio del movimiento, no sin embargo durante todo el movimiento, como resulta de los ejemplos aducidos.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que la capacidad apetitiva del alma no tiene poder más que sobre el cuerpo unido; por eso una parte separada no obedece al deseo del alma apetitiva. Pero el semen no es movido mediante el imperio del alma de quien genera sino con la transmisión de una cierta capacidad, que permanece en el semen incluso después de que se haya separado.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que el alma sensitiva y vegetativa se educen de la potencia de la materia, como también las otras formas materiales, para cuya producción se requiere una capacidad que transmute la materia. Por otro lado, la capacidad que se encuentra en el semen, aunque carezca de las demás acciones del alma, posee sin embargo ésta. Lo mismo que, en efec-

to, merced al alma se transmuta la materia para convertirse en el conjunto del cuerpo en la acción de la nutrición, así también gracias a la capacidad aludida se transmuta la materia, para que se genere lo concebido; por ello nada impide que la citada capacidad obre en esto la acción del alma sensitiva en virtud de ella.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que la capacidad a la que antes se aludió radica en el espíritu que está incluido en el semen como en un sujeto. Por otra parte, casi todo el semen, como dice Avicena, se convierte en espíritu. Por eso, aunque la materia corpórea, de la que se forma lo concebido, muchas veces se transforma con la generación, no se destruye sin embargo el sujeto de la capacidad aludida.

9. Respecto a lo noveno hay que afirmar que lo mismo que el calor actúa como instrumento de la forma sustancial del fuego, del mismo modo nada prohíbe que actúe como instrumento del alma sensitiva para llevar al acto el alma sensitiva, lo que por su propia virtud no puede hacer.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que la materia es transformada no sólo con una transformación accidental, sino incluso con una transformación sustancial; ambas formas, en efecto, preexisten en la potencia de la materia, por lo que el agente natural, que transforma la materia, no sólo es causa de la forma accidental, sino también de la sustancial.

11. Respecto a lo undécimo hay que afirmar que el alma sensitiva, al no ser una cosa subsistente, no es una quididad, como tampoco lo son las otras formas materiales, sino que es parte de una quididad, y su ser existe en composición con la materia; por eso producir el alma sensitiva no es otra cosa que transformar la materia de potencia en acto.

12. Respecto a lo duodécimo hay que decir que cuanto más imperfecto es algo tantas menos cosas se requieren para su constitución. Por ello, puesto que los animales generados de la putrefacción son más imperfectos que los que son generados a partir del semen, en los animales generados a partir de la putrefacción basta solamente la capacidad del cuerpo celeste (para que se produzca la generación); esta capacidad actúa también en el semen, aunque no es suficiente sin la capacidad del alma para producir los animales generados a partir del semen: la capacidad del cuerpo celeste, en efecto, permanece en los cuerpos inferiores, en

cuanto son transformados por él, como primer responsable del cambio. Y por esto dice el Filósofo, en el libro *Sobre los animales*, que todos los cuerpos inferiores están llenos de las capacidades del alma. Si bien el cielo no es semejante en la especie con tales animales generados de la putrefacción, hay sin embargo semejanza por el hecho de que el efecto preexiste virtualmente en la causa activa.

13. Respecto a lo decimotercero hay que afirmar que el cuerpo celeste, aunque no sea vivo, actúa sin embargo en virtud de la sustancia viviente por la cual es movido, ya sea un ángel o sea Dios. Según los filósofos, sin embargo, el cuerpo celeste es animado y vivo.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que la capacidad de la sustancia espiritual que produce el movimiento no es dejada en el cuerpo celeste y en su movimiento como una forma que posee el ser completo en la naturaleza, sino al modo de una intención, como la capacidad del arte está en el instrumento del artífice.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que afirmar que el alma racional, como se ha dicho, excede todo el orden de los principios corpóreos, por lo que ningún cuerpo puede actuar ni siquiera como instrumento para su producción.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que el alma sensitiva es producida en el concebido no por la acción del cuerpo ni por una parte seccionada del alma, sino por la acción de la capacidad formadora que existe en el semen procedente del alma que genera, como ha sido dicho.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que decir que la capacidad cognoscitiva no existe por la acción de los elementos, como si las capacidades de los elementos fueran suficientes para causarla, como bastan para causar la dureza y la blandura. No se niega sin embargo que puedan cooperar de algún modo de modo instrumental.

18. Respecto a lo decimoctavo hay que afirmar que el alma sensitiva mueve por medio del apetito. La acción del apetito sensible no es sólo del alma, sino del compuesto; por eso tal capacidad tiene un órgano determinado. Por ello no es necesario establecer que el alma sensitiva pueda tener alguna operación que no lleve consigo la unión con el cuerpo.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que afirmar que un cuerpo puede mover sin ser movido con aquella especie de movimiento con la que mueve, aunque no puede mover más que si de algún modo es movido; el cuerpo del cielo produce un movimiento de alteración sin sufrir alteración, pero sufriendo un movimiento local; semejantemente el órgano de la facultad apetitiva produce un movimiento local sin estar sujeto a una movimiento local, pero de algún modo sufriendo un movimiento de alteración. La operación del apetito sensible no acontece sin una alteración corpórea, como consta en la ira y en pasiones de esta naturaleza.

20. Respecto a lo vigésimo hay que decir que la fuerza motora que ejecuta el movimiento es una disposición del móvil, por la que es capaz de ser movido por tal motor, más que ser ella misma de suyo quien produce el movimiento.

ARTÍCULO 12

En duodécimo lugar se pregunta si el alma sensitiva o vegetal están en el semen desde el principio cuando éste se separa

Y parece que es así.

OBJECIONES. 1. Porque, como Gregorio de Nisa dice[1], "la afirmación de una de estas dos opiniones no está exenta de crítica: tanto la opinión de aquéllos que explican que las almas viven primero en un cierto estado y orden propio, como la opinión de aquéllos que estiman que las almas han sido creadas después de los cuerpos". Ahora bien, si el alma no estuvo en el semen desde su inicio, sería necesario que hubiera sido hecha después del cuerpo. Por tanto, el alma estuvo desde el principio en el semen.

2. Además, si el alma sensitiva no estuviera desde el principio en el semen, como no lo está la racional, la razón sería la misma para el alma sensitiva y para la racional. Pero el alma racional existe por creación. Por tanto, también el alma sensitiva existe por creación; ahora bien, ha sido demostrado lo contrario.

3. Además, el Filósofo dice en *Sobre los animales*, XVI[2], que la capacidad que existe en el semen es como un hijo que deja la casa del padre. Ahora bien, el hijo es de la misma especie que el padre. Por tanto, también la capacidad que existe en el semen es de la misma especie que el alma sensitiva, de la cual deriva.

4. Además, el Filósofo dice en *Sobre los animales*, XVI[3], que esa capacidad es como el arte, que si existiera en una materia, actuaría para la perfección del producto artificial. Ahora bien, en el arte existe la especie del producto artificial. Por tanto, en esa

---

1 San Gregorio de Nisa, *De creatione hominis*, versión latina de Dionisio el exiguo, c. 29 (PL 64, col. 396). Cfr. *De opificio hominis*, c. 28 (PG 44, col. 229).

2 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 4, 740 a 5-7.

3 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 4, 740 a 5-7.

capacidad del semen existe la especie del alma sensitiva que es producida con el semen.

5. Además, la división del semen es natural, y en cambio la división de un gusano es *contra natura*. Ahora bien, en la parte dividida de un gusano existe el alma, como dice el Filósofo[4]. Por tanto, mucho más existirá en el semen separado.

6. Además, el Filósofo dice, en *Sobre los animales*, XVI[5], que en la generación del animal el macho proporciona el alma. Pero lo que sale del padre es únicamente el semen. Por tanto, el alma está en el semen.

7. Además, un accidente no es transmitido solamente por medio de la transmisión del sujeto. Ahora bien, algunas enfermedades se transmiten de padres a hijos, como la lepra, la gota y otras semejantes. Por tanto, también se transmite su sustancia. Mas estas enfermedades no existen sin el alma. Por tanto, el alma existe desde el principio en el semen.

8. Además, Hipócrates afirma que por el corte de la vena que está junto a las orejas se impide la generación[6]. No sería así si el semen no se separara de todo el cuerpo, como si fuese ya existente en acto. Por tanto, como aquello que es en acto parte del animal tiene alma, parece que el semen tiene el alma desde el principio.

9. Además, Hipócrates mismo dice que un caballo por excesiva actividad sexual se encontró sin cerebro. Esto no ocurriría si el semen no se separara de aquello que es una parte en acto. Por tanto, se sigue la misma conclusión.

10. Además, lo que es superfluo no pertenece a la sustancia de una cosa. Por tanto, si el semen fuera superfluo no sería de la sustancia del que engendra, y entonces el hijo, que procede del semen, no sería de la sustancia del padre, lo cual es inadmisible. Por tanto, el semen es de la sustancia del que engendra, y de ese modo está allí el alma en acto.

11. Además, todo lo que carece de alma es inanimado. Por tanto, si el semen careciera de alma sería inanimado, y entonces el cuerpo inanimado se transmutaría y se haría animado, lo que

---

4 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 2, 413 b 16-24.

5 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 4, 738 b 25-26.

6 Hipócrates, *De aere*, *aquis*, *locis*, 22. É. Littré, *Ouvres complètes d'Hippocrate*, vol. II, París 1840, Hakkert, Amsterdam 1978, 78.

parece inadmisible. Por tanto, el alma existe en el semen desde el principio.

POR EL CONTRARIO. 1. El Filósofo afirma[7] que el semen y el fruto están en potencia respecto al alma, de manera tal que existen careciendo de alma.

2. Además, si el semen tiene el alma desde el principio, esto no parece que sea posible más que de dos maneras; o bien que toda el alma del que engendra pase al semen, o bien que pase una parte de ella. Ambas cosas parecen inadecuadas, porque de la primera se sigue que no permanece el alma en el padre, mientras que de la segunda se sigue que no permanece allí toda entera. Por tanto, el alma no existe en el semen desde el principio.

RESPUESTA. Hay que decir que la opinión de algunos fue que el alma estaba en el semen desde el principio de su separación del cuerpo, pretendiendo que como el cuerpo se divide a partir del cuerpo, del mismo modo a la vez el alma se propaga a partir del alma, de tal modo que en el instante mismo en que hay una partícula de cuerpo existe allí también el alma.

Pero esta opinión no parece que sea verdadera, porque, como el Filósofo prueba en *Acerca de los animales*, XV[8], el semen no se separa de lo que era en acto una parte del cuerpo, sino de lo que era residuo de la última digestión, que todavía no había sido asimilado en la última asimilación. Ninguna parte del cuerpo posee perfección en acto por medio del alma, a no ser que haya sido asimilado con la última asimilación; por tanto, el semen antes de la separación todavía no tenía la perfección proporcionada por el alma, de tal modo que el alma fuese su forma; sin embargo había allí alguna capacidad, por cuanto que la acción del alma lo había ya alterado de alguna manera y lo había llevado a una disposición próxima a la última asimilación; por eso también después de separarse no está allí el alma, sino una cierta capacidad

---

7 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1, 412 b 25-27.

8 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, I, 18, 724 b 23-19; y 726 b 19.

del alma. Y por eso, en *Acerca de los animales*, XVI[9], el Filósofo afirma que en el semen existe una capacidad del principio del alma.

Y además si el alma estuviera en el semen desde el principio, o estaría allí teniendo en acto la especie del alma, o bien no sería así, sino como una cierta capacidad, que se convertiría a continuación en alma. Lo primero no puede ser, porque como el alma es el acto de un cuerpo organizado[10], el cuerpo no puede asumir el alma antes de poseer una cierta organización. Y además en ese caso se seguiría también que todo lo que actúa en el semen no sería sino una cierta disposición de la materia, y en consecuencia no habría generación, ya que la generación no sigue sino que precede a la forma sustancial. A no ser que se diga que existe otra forma sustancial del cuerpo distinta del alma, de lo que se seguiría que el alma no estaría unida substancialmente al cuerpo, puesto que advendría al cuerpo después de haber estado ya constituido por otra forma distinta.

Se seguiría además que la generación de un viviente no sería una generación, sino una cierta separación, como una parte de un árbol se separa del árbol para ser un árbol en acto.

La segunda parte de la alternativa indicada tampoco puede ser, porque según esto se seguiría que la forma sustancial no llegaría inmediata sino sucesivamente a la materia, y de ese modo en la sustancia habría movimiento, lo mismo que en la cantidad y en la cualidad, lo cual va contra la afirmación del Filósofo[11]; y además las formas substanciales admitirían una gradación de más y menos, lo cual es imposible. Por eso, resulta que el alma no está en el semen, sino que existe en él una cierta capacidad del alma, que obra para producir el alma, y derivada del alma del que engendra.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que el cuerpo de un viviente, como el de un león o de una oliva, no es anterior al alma, sino sólo el semen del cuerpo es previo al alma, pero el semen no existe antes de la ca-

---

9 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 3, 737 a 16-18 y 26-34.

10 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1, 412 a 19-22; 27-28 y b 5-6.

11 Aristóteles, *Física*, V, 2, 225 b 10-11.

pacidad que actúa para producir el alma. En efecto, entre el semen y esa capacidad existe la misma proporción que entre el cuerpo y el alma.

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que la diferencia entre el alma racional y las otras almas consiste en que el alma racional no deriva de la capacidad del semen como las demás almas, aunque ningún alma exista en el semen desde el principio.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que esa capacidad no puede asimilarse al hijo que abandona la casa del padre, en lo que se refiere a la complección de la especie, sino en lo que se refiere a la adquisición de las cosas que faltan a ambos para alcanzar una cierta complección. En efecto, una perfección primera frecuentemente se manifiesta como semejanza de una perfección segunda.

4. Respecto de lo cuarto hay que afirmar que la comparación entre la capacidad aludida y el arte es válida en el sentido que lo mismo que lo artificial preexiste en el arte como capacidad activa, así también la realidad viva que ha de ser engendrada preexiste en la capacidad formadora.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que la división de un gusano es violenta y *contra natura* puesto que la parte separada era una parte en acto y perfecta merced al alma; por ello, en consonancia con la separación de la materia el alma permanece en ambas partes; el alma ciertamente era en el todo una en acto y muchas en potencia. Esto sucede por el hecho de que los animales de esta naturaleza son generalmente semejantes en el todo y en las partes, puesto que sus almas, que son más imperfectas que las demás, requieren una escasa diferenciación de los órganos. Éste es el motivo por el que una parte que se divide puede ser susceptible de adquirir el alma, puesto que posee los órganos suficientes para recibir tal alma, como sucede en otros cuerpos semejantes, como la madera y la piedra, el agua y el aire. El Filósofo prueba en *Acerca de los animales*, XV[12] que el esperma no era una parte en acto antes de la separación, porque su separación no hubiera sido natural, sino que habría sido un modo en el cual un animal se corrompe. Por ello no es necesario que con la separación del semen permanezca en el mismo semen el alma.

---

[12] Aristóteles, *La reproducción de los animales*, I, 18, 724 b 30-33; 724 b 34 -725 a 3 y 725 a 27-28.

6. Respecto de lo sexto hay que afirmar que se dice que el macho proporciona el alma en cuanto en el semen del macho se contiene la capacidad que actúa para producir el alma.

7. Respecto de lo séptimo hay que decir que las enfermedades, sobre las cuales se trae a colación la objeción, no se transmiten por el semen como si existieran en acto en el semen, sino porque en el semen existe el principio de ellas, a causa de una cierta mala disposición del semen.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que al ser el esperma un cierto residuo, tiene sus ciertos caminos, lo mismo que los demás tipos de residuos, obturados los cuales se impide la generación; el motivo de ese impedimento no es que algo se separe de lo que era una parte en acto.

9. Respecto a lo noveno hay que afirmar que lo mismo que un flujo inmoderado de los demás residuos, así también un inmoderado flujo de semen disgrega algo que estaba ya transformado por algún tipo de violencia y no de modo natural. No hay que extraer consecuencias sobre la naturaleza a partir de lo que ocurre *contra natura*.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que el semen es un residuo tal que aunque no exista en acto una parte de la sustancia del padre, sin embargo está en potencia toda la sustancia; y por esto se dice que el hijo es de la sustancia del padre.

11. Respecto a lo undécimo hay que afirmar que aunque el semen no esté animado en acto, sin embargo está animado virtualmente; por ello, no es algo puramente inanimado.

ARTÍCULO 13

En decimotercer lugar se pregunta si un ente procedente de otro puede ser eterno

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Lo que siempre existe no necesita de alguien para existir. Lo que deriva de otro, en cambio, tiene necesidad para existir de aquél del que deriva. Por tanto, lo que procede de otro no puede existir siempre.

2. Además, nada recibe lo que ya tiene. Por tanto, lo que es siempre, siempre tiene el ser; en consecuencia, lo que es siempre no recibe el ser. Ahora bien, todo lo que deriva de otro recibe el ser de aquél de quien procede. Por tanto, lo que deriva de otro no puede existir siempre.

3. Además, lo que es no es generado ni puede ser hecho, y de alguna manera no es producido en el ser, ya que lo que se hace no es. Por tanto, es necesario que todo lo que es generado o hecho o producido en algún momento no haya existido. Todo lo que deriva de otro es de esta naturaleza. En consecuencia, todo lo que deriva de otro en algún momento no ha existido. Lo que en algún momento no ha sido no es siempre. Por tanto, lo que deriva de otro no puede ser eterno.

4. Además, lo que tiene el ser solamente a partir de otro, considerado en sí mismo, no es. Un ente de este tipo necesariamente en algún momento no es. Por tanto, es necesario que todo lo que deriva de otro en algún momento no ha existido y, en consecuencia, no puede ser eterno.

5. Además, todo efecto es posterior a su causa. Lo que procede de otro es un efecto de aquello de lo que procede. Por tanto, es posterior a aquello de lo que procede, y por eso no puede ser eterno.

POR EL CONTRARIO afirma Hilario[1] que lo nacido del Padre desde la eternidad tiene un ser eterno que ha nacido. Ahora bien, el Hijo de Dios ha nacido del eterno Padre. Por tanto, lo que ha nacido tiene ser eterno; en consecuencia, es eterno.

RESPUESTA. Hay que decir que cuando establecemos que el Hijo de Dios procede del Padre por naturaleza, es necesario que derive del Padre de tal manera que sea sin embargo coeterno con Él; esto ciertamente se muestra del siguiente modo. La diferencia entre la voluntad y la naturaleza estriba en el hecho de que la naturaleza está determinada a una sola cosa, tanto por lo que se refiere a lo que se produce en virtud de la naturaleza, como al hecho de producirse o no producirse. La voluntad, en cambio, no está determinada por ninguna de estas dos cosas. Efectivamente alguien puede hacer esto o aquello voluntariamente, como un artífice una silla o un cofre, y además puede hacerlos y dejar de hacerlos; en cambio, el fuego no puede dejar de calentar, si está presente el sujeto de su acción, y puede inducir en la materia solamente un efecto semejante a sí mismo.

Por tanto, aunque sobre las criaturas, que proceden de la voluntad divina, puede decirse que Dios puede hacer una criatura de una manera o de otra, y hacerla en tal o en cual momento, sin embargo sobre el Hijo, que procede por naturaleza, esto no puede decirse. El Hijo, en efecto, no puede ser de otra manera por naturaleza que de la misma naturaleza del Padre. Y el Hijo no puede ser ni antes ni después de cuando fue la naturaleza del Padre. No puede decirse, en efecto, que la naturaleza divina en algún momento careció de alguna perfección de la naturaleza, y que el Hijo de Dios haya sido engendrado adviniéndole esta capacidad de la naturaleza, ya que la naturaleza divina es simple e inmutable. Ni tampoco puede decirse que tal generación fuera postergada por la ausencia o la no disposición de la materia, ya que esta generación es absolutamente inmutable. Por ello se concluye que puesto que la naturaleza del Padre es desde la eternidad, también el Hijo ha sido generado por el Padre eternamente, y que, en consecuencia, sea coeterno con el Padre.

---

1 Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, 12, 21 (CCL 42A, 595).

Los arrianos, en cambio, puesto que sostenían que el Hijo no procede por naturaleza del Padre, afirmaban que el Hijo no era igual al Padre ni coeterno con él, como sucede en las demás cosas que proceden de Dios según el arbitrio de su voluntad. Ciertamente fue difícil considerar la generación del Hijo coeterna con el Padre, a causa de que el conocimiento humano está habituado a considerar la producción de las cosas naturales, en las que una cosa se produce de otra a través de un movimiento; y una cosa producida en el ser a través de un movimiento empieza a ser en el comienzo antes que en el término del movimiento. Puesto que el principio del movimiento necesariamente precede en duración al término del movimiento, lo cual es necesario que sea así ya que el movimiento es una sucesión, y no puede ser el principio o el inicio del movimiento sin que exista una causa que imprime el movimiento encaminado a la producción, es necesario que la causa que mueve para producir alguna cosa preceda en la duración a aquello que es producido por ella.

Por eso lo que procede de alguna cosa sin movimiento es simultáneo en duración con aquello de lo que procede, como el resplandor en el fuego o en el sol; en efecto, el resplandor procede de un cuerpo luminoso de modo instantáneo y no sucesivo, al no ser la iluminación un movimiento, sino el término del movimiento. Se concluye, por tanto, que en lo divino, donde no hay lugar en absoluto para el movimiento, lo que procede es simultáneo en la duración con aquello de lo que procede; y en consecuencia al ser el Padre eterno, el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de Él son coeternos con Él.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que si la necesidad lleva consigo un defecto o una carencia de aquello que necesita, lo que es siempre no tiene necesidad de nada para existir. En cambio, si lleva consigo sólo una relación de origen respecto de aquello de lo que deriva, en ese caso nada impide que aquello que es siempre tenga necesidad de algo para existir, en cuanto que no posee el ser por sí mismo, sino que lo tiene por otro.

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que el que recibe algo no lo tiene antes de su recepción, y en cambio lo tiene cuando

ya lo recibe; por eso si lo recibe desde la eternidad, lo tiene desde la eternidad.

3. Respecto a lo tercero hay que afirmar que ese argumento es adecuado en el caso de la generación, la cual se realiza a través del movimiento, porque lo que es movido a ser no es. Y en este sentido se dice que lo que es generado no es, sino que es lo que es generado; en consecuencia, donde no es distinto el generarse y el haber sido generado, allí no es necesario que lo que es generado en algún momento no sea.

4. Respecto a lo cuarto hay que afirmar que lo que tiene el ser por otro, considerado en sí mismo, es no ente, si él mismo es distinto del ser mismo que recibe de otro; en cambio, si Él es el mismo ser que recibe de otro, no puede, considerado en sí mismo, ser no ente; en efecto, el no ente no puede ser considerado en sí mismo en el ser, aunque pueda ser considerado en algo que es diverso del ser. Lo que es, en efecto, puede tener algo de mezcla, pero el mismo ser no, como dice Boecio en el libro *Sobre las semanas*[2]. Ciertamente la primera es la condición de la criatura, mientras que la segunda es la condición del Hijo de Dios.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que el Hijo de Dios no puede llamarse efecto, porque no es hecho, sino engendrado. Es hecho aquello cuyo ser es distinto de quien lo hace; por eso ni siquiera hablando propiamente decimos que el Padre es causa del Hijo, sino que es su principio. Ni tampoco es preciso que toda causa preceda al efecto en la duración, sino sólo que lo preceda por naturaleza, como es patente en el caso del sol y su resplandor.

---

[2] Boecio, *Quomodo substantiae bonae sint*, en *Opuscula Sacra*, IV, ed. R. Peiper, Teubner, Lipsiae 1871, 169. El título con el que lo cita Santo Tomás proviene de las palabras con las que comienza este escrito.

ARTÍCULO 14

En decimocuarto lugar se pregunta si lo que es diverso en esencia de Dios puede haber existido siempre

Y parece que es así.

OBJECIONES. 1. El poder de la causa que produce en su efecto toda la sustancia de la cosa no es menor que el de la causa que produce sólo la forma. Pero la causa que produce sólo la forma puede producirla desde la eternidad, si existiese desde la eternidad, ya que el resplandor que es generado y difundido por el fuego es coeterno con él, y sería coeterno si el fuego fuera eterno, como dice San Agustín[1]. Por tanto, a mayor abundamiento Dios puede producir un efecto coeterno con él.

2. Pero se podría replicar que esto es imposible, porque se seguiría algo inadmisible, a saber, que la criatura sería igual que el Creador en la duración. Pero, por el contrario, una duración que no es totalmente simultánea, sino sucesiva, no puede equipararse a una duración que es totalmente simultánea. Ahora bien, si el mundo hubiese existido siempre, su duración no sería siempre totalmente simultánea, porque estaría medida por el tiempo, como también afirma Boecio al final de *La consolación de la filosofía*[2]. Por tanto, Dios sería igual a la criatura en la duración.

3. Además, lo mismo que una persona divina procede de Dios sin movimiento, así también la criatura. Ahora bien, una persona divina puede ser coeterna con Dios, de quien procede. Por tanto, igualmente también la criatura.

4. Además, lo que es siempre del mismo modo, puede hacer siempre lo mismo. Pero Dios siempre es del mismo modo desde la eternidad. Por tanto, desde la eternidad puede hacer lo mismo.

---

1 San Agustín, *De Trinitate* 6, 1, 1 (CCL 50, 228).

2 Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 6 (CCL 94, 101).

Si, en consecuencia, en un momento determinado ha producido la criatura, también la ha podido producir desde la eternidad.

5. Pero se podría objetar que este argumento es válido cuando se trata de una causa que actúa por naturaleza, pero no si se refiere a una causa que obra voluntariamente. Por el contrario, la voluntad de Dios no impide su capacidad. Pero si no obrase voluntariamente se seguiría que ha producido la criatura desde la eternidad. Por tanto, establecido que obra por voluntad, no se excluye que hubiera podido producirla desde la eternidad.

6. Además, si Dios produjo la criatura en algún tiempo o instante y su potencia no se acrecienta, pudo producir la criatura también antes de ese tiempo o instante, y por la misma razón también antes, y así hasta el infinito. Por tanto, puede producirla desde siempre.

7. Además, Dios puede hacer más de lo que el intelecto humano es capaz de entender; por eso se dice en *Lucas* 1, 37: "No hay nada imposible para Dios". Pero los platónicos entendieron que había sido hecho por Dios algo que sin embargo había existido desde siempre; y por eso Agustín afirma[3]: "Platón, escribiendo sobre el mundo y sobre los dioses que han sido hechos por Dios en el mundo, claramente afirma que ellos empezaron a ser también y que tienen un inicio, y sin embargo no tendrán fin, sino que por la voluntad poderosísima del creador permanecerán en el ser eternamente. Los platónicos descubrieron cómo deba entenderse esa afirmación, a saber, que no se trata del inicio temporal, sino de un inicio de la constitución. En efecto, afirman, lo mismo que si un pie estuviera desde la eternidad en la arena, siempre estaría debajo la huella, y nadie dudaría que haya sido hecha por el que pisa; del mismo modo el mundo siempre ha existido ya que siempre ha habido un existente que lo hizo, y sin embargo ha sido hecho". Por tanto, Dios pudo hacer algo que siempre ha existido.

8. Además, Dios puede hacer en la criatura cualquier cosa que no va contra la noción de criatura; en caso contrario no sería omnipotente. Ahora bien, haber existido siempre no está en contra de la razón de criatura en cuanto ésta es hecha; de otro modo sería lo mismo decir que la criatura ha existido siempre y que no ha sido

---

3 San Agustín, *De civitate Dei* 10, 31 (CCL 47, 308-309).

hecha, lo que es manifiestamente falso. En efecto, Agustín[4] distingue dos opiniones; una de ellas es que el mundo haya existido siempre de modo tal que no ha sido hecho por Dios; la otra consiste en que el mundo exista siempre de modo tal que sin embargo haya sido hecho por Dios. Por tanto, Dios puede hacer que algo hecho por Él sea siempre.

9. Además, lo mismo que una naturaleza puede producir instantáneamente su efecto propio, así también un agente voluntario que no esté impedido. Ahora bien, Dios es un agente voluntario que no puede ser impedido. Por tanto, las criaturas, que se producen en el ser por su voluntad, pueden ser producidas desde la eternidad, como también el Hijo que procede por naturaleza del Padre.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que dice Agustín[5]: "Ya que la naturaleza de la Trinidad es absolutamente inmutable, por eso es eterna, de manera tal que no puede existir algo coeterno con ella".

2. Además, el Damasceno dice en el libro I[6]: "Lo que es conducido desde el no ente al ser no es por naturaleza apto para ser coeterno con aquél que existe sin principio y siempre". Ahora bien, la criatura es producida desde el no ser al ser. Por tanto no puede haber existido siempre.

3. Además, todo lo que es eterno es invariable. Pero la criatura no puede ser invariable, ya que si fuese dejada a sí misma sucumbiría en la nada. Por tanto no puede ser eterna.

4. Además, nada que depende de otro es necesario, y por consiguiente tampoco eterno, puesto que todo lo que es eterno es necesario. Pero todo lo que es hecho depende de otro. Por tanto, nada que sea hecho puede ser eterno.

5. Además, si Dios pudo producir la criatura desde la eternidad, la produjo desde la eternidad, porque según el Filósofo[7] en lo

---

4 San Agustín, *De civitate Dei* 11, 4 (CCL 48, 324-325).

5 San Agustín, *De Genesi ad litteram* 8, 23, 44 (PL 34, col. 389).

6 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 8, 4 (I, 8, PG 94, 813).

7 Aristóteles, *Física*, III, 3, 203 b 30.

que es eterno no hay distinción entre ser y poder. Pero establecer que la criatura haya sido producida desde la eternidad va contra la fe. Por tanto, también admitir que hubiese podido producirla.

6. Además, la voluntad del sabio no aplaza el hacer lo que pretende, si puede hacerlo, a no ser por alguna razón. Pero no puede darse ninguna razón por la que Dios haya hecho el mundo en un momento determinado y no antes o desde la eternidad, si pudo hacerlo desde la eternidad. Por tanto, parece que no pudo hacerlo desde la eternidad.

7. Además, si la criatura es hecha, ha sido hecha de la nada o a partir de algo. Pero no puede ser hecha a partir de algo, porque o bien debería haber sido hecha a partir de algo que es la esencia divina, lo cual es imposible, o bien a partir de alguna otra cosa: si ésta no hubiese sido hecha, habrá algo más allá de Dios, no creado por Él, lo cual ha sido refutado más arriba[8]; y si eso algo otro hubiese sido hecho a partir de otro o se procedería al infinito, lo cual es imposible, o se llegaría a algo que ha sido hecho de la nada. Es imposible, empero, que lo que es hecho de la nada haya existido siempre. Por tanto, es imposible que la criatura haya existido siempre.

8. Además, pertenece a la noción de lo eterno no tener un principio, y en cambio a la noción de la criatura pertenece tener un principio. Por tanto ninguna criatura puede ser eterna.

9. Además, la criatura es medida por el tiempo o por el evo. Pero el evo y el tiempo son distintos de la eternidad. Por tanto, la criatura no puede ser eterna.

10. Además, si algo es creado, es necesario señalar un instante determinado en el que haya sido creado. Pero antes de él no existió. Por tanto, es necesario decir que la criatura no siempre ha existido.

RESPUESTA. Hay que decir que, según el Filósofo[9], posible se dice en ocasiones por relación a alguna potencia, y otras veces en cambio sin relación a alguna potencia; si es por relación a una

---

8 Artículo 5.

9 Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019 b 27-1020 a 4.

potencia, ésta puede ser activa o pasiva. Por relación a una potencia activa si decimos por ejemplo que es posible para el constructor edificar; por relación a una potencia pasiva, en cambio, si decimos por ejemplo que la madera tiene posibilidad de arder.

Se dice sin embargo también que algo es posible sin relación a alguna potencia, sino o bien en sentido metafórico, como en geometría se dice que una línea es potencia racional, caso que para lo actual puede omitirse; o bien en sentido absoluto, por ejemplo cuando los términos de una enunciación no están en contradicción entre ellos.

Por el contrario, en cambio, algo es imposible cuando ambos términos de la enunciación están en contradicción entre sí; por ejemplo no se dice que es imposible que afirmación y negación sean a la vez, no porque sea imposible para algún agente o paciente, sino porque es imposible en sí mismo, en cuanto que en sí mismo es contradictorio.

Por tanto, si se considera esta proposición: 'algo distinto de Dios en la sustancia que existe por Dios ha existido siempre', no puede decirse que sea imposible en sí misma, como si los términos fuesen contradictorios entre sí; en efecto, el hecho de ser por otro no está en contradicción con el existir siempre, como se ha demostrado más arriba[10], excepto cuando algo procede de otro a través de un movimiento, lo cual no ocurre en la procedencia de las cosas de Dios. Por el hecho de añadir 'diverso en la sustancia' igualmente no es dado aferrar ninguna contradicción, hablando absolutamente, con el hecho de haber existido siempre.

En cambio, si tomamos posible en relación con la potencia activa, entonces en Dios no falta la potencia para producir desde la eternidad alguna esencia distinta de Él. En cambio, si lo posible se refiere a la potencia pasiva, entonces, dada por supuesta la verdad de la fe católica, no puede decirse que algo que procede de Dios, diverso de Él en esencia, haya podido existir siempre. La fe católica, en efecto, presupone que todo lo que es, excepto Dios, en algún momento no existió. Pero lo mismo que es imposible que lo que presupone que en cierto momento haya existido no haya existido jamás, del mismo modo es imposible que lo que se presupone que en un determinado momento no haya existido,

[10] Artículo 12.

haya existido siempre. Por eso también algunos afirman que esto es ciertamente posible por parte de Dios creador, mientras que no lo es por parte de la esencia que procede de Dios, puesto que la fe establece un presupuesto contrario.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que ese argumento es adecuado desde el punto de vista de la potencia de quien crea, pero en cambio no desde el punto de vista de lo hecho, respecto de lo cual le haya sido establecido el presupuesto de que en algún momento no haya existido.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que incluso si la criatura hubiese existido siempre, no sería igual a Dios en absoluto, sino en cuanto le imita; esto no es inadecuado, por lo que aquella objeción es poco eficaz.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que en la persona divina no hay algo que se presuponga que en un determinado momento no existiese, como lo hay en toda esencia distinta de Dios.

4. Respecto a lo cuarto hay que afirmar que la objeción es adecuada desde el punto de vista de la potencia del que produce, la cual no es disminuida ni siquiera por la voluntad, excepto el hecho de que la libre decisión de la voluntad divina consistió en que la criatura no haya existido siempre.

5. La respuesta a lo quinto es manifiesta.

6. Respecto a lo sexto hay que señalar que si se sostiene que la criatura ha existido antes de cualquier tiempo dado, se salva la posición de la fe, por la que se establece que nada fuera de Dios haya existido siempre; y sin embargo no se salva si se admitiera que la criatura ha existido desde siempre; por ello no hay semejanza entre las dos posturas. Hay que saber también que esta forma de argüir no es válida. En efecto, Dios puede hacer mejor a cualquier criatura, sin embargo no puede hacer una criatura de infinita bondad, pues la bondad infinita contradice a la razón de criatura, mientras que no la contradice una bondad determinada por grande que sea. Hay que saber también que si se dice 'Dios pudo hacer el mundo antes de haberlo hecho', si esta prioridad se refiere a la potencia del hacedor, indudablemente es verdadero,

porque desde la eternidad tiene la potencia de hacerlo, y ciertamente la eternidad precede al tiempo de la creación. Pero si se refiere al ser de lo hecho, de tal modo que se entienda que antes del instante de la creación del mundo había existido un tiempo real, en el cual pudo ser hecho el mundo, es claro que es absolutamente falso, porque antes del mundo no había movimiento, y por tanto tampoco tiempo. Podemos, sin embargo, imaginar un tiempo antes del mundo, como una altura o algunas dimensiones más allá del cielo, y de este modo podemos decir o bien que pudo elevar más alto el cielo, o bien que pudo hacer antes el mundo, porque pudo tanto hacer el tiempo más duradero como la altura más alta.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que los platónicos entendieron eso sin presuponer la verdad de la fe, sino ajenos a ella.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que aquella argumentación sólo prueba que haber sido hecho y ser siempre no se contradicen entre sí, considerados en sí mismos; por eso es válida con respecto a lo absolutamente posible.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que ese argumento es adecuado respecto a lo posible desde el punto de vista de la potencia activa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS CONTRARIOS. Puesto que las razones opuestas parecen concluir que no sea posible desde ningún punto de vista (que lo que es distinto de Dios ha existido siempre), es por tanto preciso responder también a ellas.

1. Respecto a lo primero, en consecuencia, hay que decir que, según Boecio al final de *La consolación de la filosofía*[11], incluso si el mundo hubiese existido siempre no sería coeterno con Dios, pues su duración no sería totalmente simultánea, como se requiere para la noción de eternidad. En efecto, la eternidad es "la total, simultánea y perfecta posesión de una vida interminable"[12], como allí mismo se dice. En cambio, la sucesión del tiempo es causada

---

[11] Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 9-14 (CCL 94, 101-102).

[12] Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 4 (CCL 94, 101).

por el movimiento, como consta por el Filósofo[13]. Por eso lo que está sometido a la mutabilidad, aunque exista siempre, no puede ser eterno, y por esa razón Agustín dice que ninguna criatura puede ser coeterna con la invariable esencia de la Trinidad[14].

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que el Damasceno habla presuponiendo la verdad de la fe cristiana, lo cual es manifiesto por el hecho de que dice que ha sido sacado del no ser al ser, etc.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que la variabilidad por su misma razón excluye la eternidad, pero no la duración infinita.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que lo que depende de otro, nunca puede existir sino por influjo de aquél por quien existe; y si esto ha existido siempre, también él existirá siempre.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que si Dios pudo hacer algo no se sigue que lo hiciera, porque es un agente que obra según voluntad, no según necesidad de su naturaleza. Pero lo que se afirma de que en lo eterno no difieren el ser y el poder, debe entenderse en referencia a la potencia pasiva, y no a la potencia activa. En efecto, una potencia pasiva no unida al acto es principio de corrupción, y por tanto está en contradicción con lo eterno; en cambio, el efecto de una potencia activa que no sea existente en acto no prejuzga la perfección de la causa agente, sobre todo en las causas voluntarias. El efecto no es la perfección de la potencia activa como la forma lo es de la potencia pasiva.

6. Respecto a lo sexto hay que afirmar que respecto a la producción de las primeras criaturas nuestro intelecto no puede investigar la razón, porque no puede comprehender aquel arte que es la única razón por la cual tales criaturas tienen esa característica; por ello como el hombre no puede dar razón de por qué el cielo es así y no más amplio, de la misma manera no puede darse razón de por qué el mundo no fue hecho antes, habiendo estado ambas cosas sujetas al poder divino.

7. Respecto a lo séptimo hay que señalar que las primeras criaturas no han sido producidas a partir de algo, sino de la nada. Sin embargo no es por la misma noción de producción, sino por la verdad que la fe establece por lo que es necesario que primero no

---

13 Aristóteles, *Física*, IV.

14 San Agustín, *De Genesi ad litteram* 8, 23, 44 (PL 34, col. 289).

existieran y después llegaran a ser. Un sentido de la expresión predicha puede ser, según Anselmo[15], eso por lo que se dice que la criatura ha sido hecha de la nada, porque no ha sido hecha a partir de algo; de este modo la negación incluye la preposición pero no es incluida por ella, de modo tal que la negación niega esa relación a algo que la preposición lleva consigo, mientras que la preposición no comporta una relación de la criatura con la nada. En cambio, si la relación de la criatura con la nada permaneciera afirmado, porque la preposición incluye la negación, ni siquiera así es necesario que la criatura en un cierto momento haya sido nada. Puede decirse, en efecto, como también Avicena afirma[16], que el no ser no precede al ser de la cosa en el tiempo, sino por naturaleza, ya que evidentemente si fuera dejada a sí misma la criatura no sería nada; en realidad tiene el ser sólo porque lo tiene por otro. Lo que uno tiene por sí mismo le compete por naturaleza, previamente a lo que tiene sólo porque lo recibe de otro.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que pertenece a la razón de lo eterno no tener un principio de duración; en cambio, a la noción de creación pertenece tener principio de origen, y no un principio de duración, a menos que se entienda la creación como la entiende la fe.

9. Respecto a lo noveno hay que señalar que el evo y el tiempo difieren de la eternidad, no sólo por tener un principio de la duración, sino también porque tienen momentos sucesivos. El tiempo, en efecto, es en sí mismo sucesivo; en cambio, al evo está ligada la sucesión, en cuanto las sustancias eternas desde un punto de vista son variables, aunque desde otro punto de vista no varíen en cuanto que son medidas por el evo. La eternidad, en cambio, ni contiene sucesión ni está ligada a la sucesión.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que la operación por la que Dios produce las cosas en el ser no debe ser entendida como la operación del artífice que hace un arca y después la abandona, sino que debe entenderse que Dios continuamente ejercita un influjo en el ser, como dice Agustín[17]; por eso no es necesario,

---

15 San Anselmo de Canterbury, *Monologion* 8.

16 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 3; VI, 2.

17 San Agustín, *De Genesi ad litteram* 4, 12, 22-23 (PL 34, coll. 304-305); 8, 12, 25 (coll. 382-383).

salvo por un presupuesto de la fe, asignar un instante a la producción de las cosas antes del cual no hayan sido producidas.

ARTÍCULO 15

En decimoquinto lugar se pregunta si las cosas proceden de Dios por necesidad de su naturaleza o por el arbitrio de su voluntad

Y parece que por necesidad de su naturaleza.

OBJECIONES. En efecto, dice Dionisio[1]: "Lo mismo que nuestro sol sin razonar ni elegir, sino que por su mismo ser ilumina todas las cosas que están en condiciones de participar de su luz, así la bondad divina por su esencia infunde proporcionalmente a todas las cosas que existen los rayos de su bondad". Ahora bien, el sol, que ilumina sin elección ni razón, hace esto por necesidad de su naturaleza. Por tanto, también Dios produce las criaturas comunicando su bondad por necesidad de su naturaleza.

2. Además, toda perfección de una naturaleza inferior se deriva de la perfección de la naturaleza divina. Ahora bien, pertenece a la perfección de la naturaleza inferior el que por su propio poder haga algo semejante a sí mismo al producir un efecto. En consecuencia, a mayor abundamiento Dios comunica la semejanza de su bondad a las criaturas por naturaleza y no voluntariamente.

3. Además, todo agente obra algo semejante a sí mismo. Por tanto, el aspecto en que el efecto es hecho por la causa agente es aquel en que tiene semejanza con ella. Pero la criatura tiene semejanza con Dios en lo que pertenece a la naturaleza de Dios, a saber, en cuanto al ser, la bondad, la unidad y otras cosas semejantes, y no sólo en cuanto a lo que está en la voluntad o en el intelecto, lo mismo que las cosas artificiales son semejantes al artífice en cuanto a la forma de su arte, no en cuanto a la naturaleza del artífice, y por ese motivo proceden del artífice voluntariamente y no naturalmente. Por tanto, las criaturas proceden de Dios en virtud de la naturaleza divina y no por la voluntad.

---

1 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 4, 1.

4. Pero podría decirse que la voluntad divina comunica a las criaturas la semejanza de los atributos naturales. Pero, por el contrario, la semejanza de naturaleza no puede comunicarse más que gracias a la capacidad de la naturaleza. Ahora bien, la capacidad de la naturaleza no está sujeta a la voluntad en ninguna cosa; por eso también en Dios la generación del Hijo por el Padre, que es natural, no se produce por un imperio de la voluntad, ni tampoco en los hombres las potencias vegetativas del alma, que se llaman naturales, están sujetas a la voluntad. Por tanto, no puede ser que la semejanza de los atributos naturales se comunique a las criaturas por la voluntad divina.

5. Además, Agustín dice en el libro *Sobre la doctrina cristiana*[2] que existimos porque Dios es bueno; de este modo la bondad de Dios parece ser la causa de la producción de las criaturas. Pero la bondad es natural por Dios. Por tanto, también el fluir de las cosas desde Dios es natural.

6. Además, en Dios son idénticas la naturaleza y la voluntad. Si, en consecuencia, Dios produce las cosas voluntariamente, se sigue que las produce naturalmente.

7. Además, la necesidad de la naturaleza proviene de que la naturaleza obra inmutablemente lo mismo a menos que aparezca un impedimento. Ahora bien, la inmutabilidad de Dios es mayor que la de la naturaleza inferior. Por tanto, Dios produce su efecto por necesidad más que la naturaleza inferior.

8. Además, la operación de Dios es su esencia. Pero su esencia es para Él natural. Por tanto, actúa naturalmente en cualquier cosa que haga.

9. Además, según el Filósofo[3] la voluntad se refiere al fin, la elección a aquellas cosas que se refieren al fin. Pero en Dios no existe ningún fin, ya que es infinito. Por tanto, no obra por voluntad, sino más bien por necesidad de naturaleza.

10. Además, Dios obra en cuanto es bueno, como dice Agustín[4]. Pero Él mismo es un bien necesario. Por tanto obra por necesidad.

---

2 San Agustín, *De doctrina christiana*, 1, 32, 35 (CCL 32, 26).

3 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 26-27.

4 San Agustín, *De doctrina christiana*, 1, 32.

11. Además, todo lo que es o es contingente o es necesario. Algo es necesario de un triple modo, a saber, por coacción, por algo presupuesto y en absoluto. No puede decirse, sin embargo, que en Dios haya algo que sea posible o contingente, pues eso es una señal de mutabilidad, como el Filósofo pone de manifiesto[5], puesto que lo contingente puede también no ser. Igualmente no hay en Él algo necesario por coacción, puesto que no hay en Él nada violento ni contrario a la naturaleza, como se dice en el libro V de la *Metafísica*[6]. Igualmente tampoco hay nada necesario por algo presupuesto, puesto que esta necesidad es causada por algunas causas presupuestas, y en cambio Dios no tiene causa. Se concluye, por tanto, que cualquier cosa que exista en Dios es necesaria en sentido absoluto, y de este modo parece que Él produzca las cosas en el ser por necesidad.

12. Además, en II *Timoteo* II, 13, se dice: "Dios permanece fiel y no puede negarse a sí mismo". Pero al ser Él mismo su bondad, Él mismo se negaría si negara su bondad. Y negaría su bondad si no la difundiera comunicándola, puesto que eso es lo propio de la bondad. Por tanto, Dios no puede dejar de producir sus criaturas comunicando su bondad; por consiguiente, produce por necesidad, ya que 'no es posible que no sea' y 'es necesario' son equivalentes, como consta en *Sobre la interpretación*, II[7].

13. Además, según Agustín[8], que el Padre genere al Hijo es lo mismo que decir que el Padre se dice con su Verbo. Pero Anselmo afirma[9] que el Padre se dice a sí mismo y a las criaturas por el mismo Verbo. Por tanto, al ser la generación del Hijo por el Padre una generación natural y no por imperio de la voluntad, parece que también sea así la producción de las criaturas, pues en Dios no difieren decir y hacer, ya que está escrito en el *Salmo* XXXII, 9: "Dijo y fue hecho".

14. Además, todo el que posee voluntad quiere necesariamente su último fin, como por ejemplo el hombre quiere necesariamente ser feliz. Pero el fin último de la voluntad divina es la co-

---

5 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 19.

6 Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015 b 14-15.

7 Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 13, 22 a 28-31.

8 San Agustín, *De Trinitate*, 15, 14, 23 (CCL 50ª, 496).

9 San Anselmo de Canterbury, *Monologion*, 33.

municación de su bondad, pues por este motivo produce las criaturas, para comunicar su bondad. Por tanto, Dios quiere esto necesariamente, y en consecuencia las produce por necesidad.

15. Además, como Dios es bueno por sí mismo, igualmente es necesario por sí mismo. Pero en Dios, puesto que es bueno por sí mismo, no hay nada que no sea bueno. Por tanto, igualmente no hay nada en Él que no sea necesario; por eso produce las cosas por necesidad.

16. Además, la voluntad de Dios está determinada a una sola cosa, a saber, al bien. Pero la naturaleza obra por necesidad precisamente, porque está determinada a una sola cosa. Por tanto, también la voluntad divina produce las criaturas por necesidad.

17. Además, el Padre en virtud de su naturaleza es principio del Hijo y del Espíritu Santo, como dice Hilario[10]. Ahora bien, la misma naturaleza que está en el Padre y en el Hijo está también en el Espíritu Santo. Por tanto, por la misma razón el mismo Espíritu Santo es principio por naturaleza. Pero no es principio más que de la criatura. Por tanto, la criatura procede de Dios por naturaleza.

18. Además, un efecto procede de una causa agente. Por tanto, la causa agente no se compara al efecto más que únicamente por el hecho de que se compara a la acción o a la operación. Pero la posesión de una operación o de una acción divina para Dios es natural, puesto que la acción de Dios es su esencia. Por tanto, igualmente tiene por naturaleza el efecto al producirlo.

19. Además, de lo bueno por sí mismo no se hace más que algo bueno y bien. Por tanto, también de lo necesario por sí mismo no se hace sino lo necesario y necesariamente. Pero Dios es de ese modo. Por tanto, todas las cosas proceden de Él mismo por necesidad.

20. Además, puesto que lo que es por sí es anterior a lo que es por otro, es necesario que la primera causa agente obre por su esencia. Pero su esencia y su naturaleza se identifican. Por tanto, obra por su propia naturaleza, y de este modo las criaturas proceden naturalmente de Él.

---

[10] Hilario de Poitiers, *Liber de synodis seu de fide orientalium*.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que dice Hilario[11]: "la voluntad de Dios proporcionó la sustancia a todas las criaturas"; y en el mismo lugar: "las criaturas son como Dios quiso que fuesen". Por tanto, Dios produce las criaturas mediante su voluntad y no por necesidad de naturaleza.

2. Además, Agustín en el libro XII de las *Confesiones*[12], dirigiéndose a Dios dice: dos cosas hiciste, Señor, una cercana a Ti, a saber, el ángel, y otra cercana a la nada, a saber, la materia. Sin embargo ninguna de las dos deriva de tu naturaleza, porque ninguna de las dos es lo que Tú eres. Pero sólo el Hijo procede naturalmente del Padre, porque tiene la misma naturaleza que el Padre, como dice Agustín[13]. Por tanto, la criatura no procede de Dios naturalmente.

RESPUESTA. Hay que decir que sin ninguna duda debe sostenerse que Dios produjo las criaturas en el ser por el libre arbitrio de su voluntad sin ninguna necesidad natural. Esto puede quedar claro ahora por cuatro razones. La primera de ellas es que es necesario decir que el universo tiene un fin, pues de otro modo todas las cosas sucederían en el universo casualmente, a no ser que se dijera que las primeras criaturas no tienen un fin, sino que existen por necesidad natural, y en cambio las criaturas posteriores poseen una finalidad; de este modo Demócrito sostenía que los cuerpos celestes son producidos por casualidad, mientras que los inferiores existen por causas determinadas; esto fue refutado en el libro II de la *Física*[14], porque lo que es más noble no puede estar menos ordenado que lo que es más indigno. En consecuencia, es necesario afirmar que en la producción de las criaturas Dios persigue algún fin.

Obrar por un fin se encuentra tanto en la voluntad como en la naturaleza, pero en cada caso a su modo. La naturaleza, en efecto, al no conocer ni el fin ni la noción de fin, ni la relación entre los

---

11 Hilario de Poitiers, *Liber de synodis seu de fide orientalium*, 58 (PL 10, col. 520).

12 San Agustín, *Confesiones*, 12, 7, 7 (CCL 27, 219-220).

13 San Agustín, *De Trinitate*, 15, 14.

14 Aristóteles, *Física*, II, 4, 195 a 24 b 5.

medios y el fin, no puede proponerse a sí misma un fin, ni moverse, ordenarse o dirigirse hacia el fin; esto, en cambio, compete a un agente que obra por voluntad, de quien es propio entender el fin y todo lo demás ya dicho. Por eso el que obra por voluntad obra por un fin, determina de antemano el fin para sí mismo, y en cierto modo él mismo se mueve hacia el fin, ordenando sus propias acciones hacia ese fin. En cambio, la naturaleza tiende hacia el fin en cuanto que es movida y dirigida por otro que posee inteligencia y voluntad, como por ejemplo una flecha tiende hacia un blanco determinado por la dirección que el arquero le ha impreso; y por esta razón los filósofos afirman que la obra de la naturaleza es la obra de la inteligencia. Ahora bien, lo que es gracias a otro es siempre posterior a lo que es por sí. Por eso es necesario que el primero, que ordena al fin, lo haga por voluntad; y de este modo Dios produce las criaturas en el ser con su voluntad y no por naturaleza. Y no es una objeción válida el hecho de que el Hijo proceda naturalmente del Padre y que su generación preceda a la creación, porque el Hijo no procede como ordenado a un fin, sino que es el fin de todas las cosas.

La segunda razón es que la naturaleza está determinada a una cosa. Al producir todo agente algo semejante a sí mismo, es necesario que la naturaleza tienda a producir esa semejanza que está determinadamente en un solo efecto. La igualdad es causada por la unidad, mientras que la desigualdad lo es por la multiplicidad, la cual se da de diversos modos (por esta razón una cosa es igual a otra cosa solamente en un modo, mientras que puede ser desigual según diversos grados); la naturaleza hace siempre algo semejante a sí misma, a menos que haya un defecto de la capacidad activa o bien de la receptora o pasiva. El defecto de la potencia pasiva no lleva consigo una dificultad para Dios, por cuanto no precisa de materia, y por otro lado su poder no es insuficiente sino infinito. Por tanto de Él sólo procede naturalmente lo que es igual a Él mismo, es decir, el Hijo. En cambio la criatura, que no es igual a Él, procede no de modo natural, sino por medio de la voluntad; existen, en efecto, muchos grados de desigualdad. Y no puede decirse que el poder divino esté determinado a una sola cosa, puesto que es infinito. Por ello, al extenderse el poder divino a diversos grados de desigualdad cuando constituye las criaturas, el hecho de que haya constituido a la criatura en un determi-

nado grado deriva del arbitrio de su voluntad y no de una necesidad de la naturaleza.

La tercera razón es que como todo agente obra algo semejante a sí mismo de algún modo, es necesario que el efecto preexista de algún modo en su causa. Pero todo lo que existe en alguna cosa, es en ella en el modo de ser de aquello en lo que está; por eso, como Dios es intelecto, las criaturas preexisten en Él intelectualmente; por eso se dice en *Juan* 1, 3: "lo que ha sido hecho, era vida en él mismo". Ahora bien, lo que existe en el intelecto no procede sino mediante la voluntad; la voluntad, en efecto, es ejecutora del intelecto y lo inteligible mueve la voluntad; por eso es necesario que las cosas creadas por Dios hayan procedido mediante la voluntad.

La cuarta razón es que, según el Filósofo[15], la acción puede ser de dos modos: la que permanece en el mismo agente, y es perfección y acto del agente, como entender y querer, y otras semejantes a éstas; y la acción que, en cambio, sale del agente hacia un sujeto paciente extrínseco, y es perfección y acto del paciente, como calentar, mover, y otras semejantes. La acción de Dios no puede entenderse al modo de este segundo sentido de acción, porque al ser su acción su misma esencia, no sale fuera de sí mismo; por tanto es necesario que sea entendida al modo del primer sentido de acción, la cual no existe más que en quien posee inteligencia y voluntad, o incluso en el que está dotado de sensibilidad; esto último no se da en Dios, porque la acción de un sentido aunque no tienda a algo extrínseco, se produce sin embargo por alguna acción extrínseca. En consecuencia, todo lo que Dios obra lo obra fuera de sí, porque lo entiende y lo quiere. Esto no impide que la generación del Hijo sea natural, porque tal generación no conduce a algo que esté fuera de la esencia divina. Es necesario afirmar, por tanto, que toda criatura ha procedido de Dios por medio de la voluntad y no por necesidad de la naturaleza.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto de lo primero hay que decir que la comparación de Pseudo-Dionisio ha de

[15] Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050 a 23 b 2.

ser entendida en cuanto a la universalidad de la difusión; el sol, en efecto, derrama sus rayos sobre todos los cuerpos, sin distinguir uno de otro, y de manera semejante la bondad divina. No ha de entenderse, en cambio, en cuanto a la falta de voluntad.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que la perfección de la naturaleza divina lleva consigo que por el poder de su naturaleza sea comunicada a las criaturas la semejanza de la misma naturaleza, pero no implica que esa comunicación se realice por necesidad de la naturaleza, sino por medio de la voluntad.

3. De este modo queda clara también la respuesta a lo tercero.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que la naturaleza no está sometida a la voluntad en lo que es íntimo a la cosa, pero respecto a lo que es exterior nada impide que la naturaleza esté sujeta a la voluntad; por eso también en el movimiento local en los animales la naturaleza de los músculos y de los nervios está sometida a la inclinación que la guía; de ahí que no sea inadecuado que por el poder de la naturaleza divina las criaturas sean producidas en el ser a tenor del arbitrio de la voluntad divina.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que el bien es el objeto propio de la voluntad; por tanto la bondad de Dios, en cuanto que es querida y amada por Él mismo, es la causa de la criatura mediante la voluntad.

6. Respecto a lo sexto hay que señalar que aunque la voluntad y la naturaleza, tal como son en Dios, sean en realidad lo mismo, sin embargo difieren según la razón, por cuanto por medio de esas dos nociones se designan en modo diverso la relación a la criatura; la naturaleza, en efecto, implica una relación a una única cosa de manera determinada, mientras que la voluntad no.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que la naturaleza no produce por necesidad algo por ser inmutable, sino por su determinación a una sola cosa, lo cual no compete a la voluntad divina, aunque en ella exista la suma inmutabilidad.

8. Respecto a lo octavo hay que afirmar que aunque la operación de Dios le competa naturalmente, al ser su naturaleza o esencia, sin embargo el efecto que es la criatura resulta de una operación, que como un acto del entendimiento es considerada como principio de la voluntad, lo mismo que también el efecto del calentamiento sigue al modo del calor.

9. Respecto a lo noveno hay que señalar que aunque Dios sea infinito, es sin embargo el fin hacia el cual se ordenan todas las cosas. No es infinito, en efecto, en sentido privativo, como la finitud es una propiedad de la cantidad que por naturaleza posee un fin; en este sentido, en efecto, el fin no es ni infinito ni finito. Es denominado infinito en sentido negativo, porque no es limitado de ningún modo.

10. Respecto a lo décimo hay que afirmar que aunque Dios obre en cuanto es bueno, y la bondad esté en él de modo necesario, sin embargo no se sigue que obre por necesidad. La bondad, en efecto, obra mediante la voluntad, en cuanto es su objeto o fin; la voluntad, por otra parte, no tiene una relación necesaria con las cosas que se refieren al fin, aunque tenga necesidad respecto al fin último.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que por lo que se refiere a lo que existe en Dios mismo no puede concebirse ninguna posibilidad, sino sólo necesidad natural o absoluta; en cambio, respecto a la criatura puede considerarse en Dios la posibilidad, no por relación a una potencia pasiva, sino en relación a una potencia activa que no esté limitada a un único efecto.

12. Respecto a lo duodécimo hay que afirmar que si Dios negara de este modo su bondad, de tal modo que hiciera algo contrario a su bondad o bien haciendo algo en lo cual no se expresase su bondad, se seguiría el absurdo de que se negaría a sí mismo. Pero no se seguiría esa consecuencia si no comunicase a nadie su bondad. En efecto, nada perdería de su bondad si no fuera comunicada.

13. Respecto a lo decimotercero hay que decir que aunque el mismo Verbo de Dios nace naturalmente del Padre, sin embargo no es necesario que las criaturas procedan naturalmente de Dios. El Padre dice las criaturas con su propio verbo, tal como ellas existen en el Padre mismo, y en Él sin duda no existen de modo tal que deban ser producidas por necesidad, sino mediante la voluntad.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que afirmar que la comunicación de la bondad no es el último fin, sino que lo es la bondad misma divina; por amor de ella es por lo que Dios quiere comunicarla; no obra, en efecto, por su bondad como el que apetece lo

que no tiene, sino como el que quiere comunicar lo que tiene: no obra por deseo del fin, sino por amor del fin.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que señalar que como en Dios no hay nada que no sea bueno, por eso en Él no hay nada que no sea necesario. Sin embargo, no es preciso que lo que deriva de él proceda por necesidad.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que la voluntad de Dios, como se ha dicho en el cuerpo del artículo, es llevada por naturaleza a su bondad; por eso no puede querer más que aquello que es adecuado a ella, a saber, el bien; sin embargo, no se determina a este o aquel bien, y por ese motivo no es necesario que las cosas buenas que existen procedan de Él por necesidad.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que afirmar que aunque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tengan la misma naturaleza, sin embargo ésta no tiene el mismo modo de existir en cada uno de los tres, y me refiero al modo de existir respecto a la relación. En el Padre está como no recibida de otro, en el Hijo en cambio como recibida del Padre; por eso no es necesario que lo que convenga al Padre en virtud de su naturaleza, le convenga al Hijo o al Espíritu Santo.

18. Respecto a lo decimoctavo hay que afirmar que el efecto se sigue de la acción en correspondencia con el principio del obrar; por eso, como por nuestro modo de entender se considera principio de la acción divina, por lo que se refiere a la criatura, ella y la voluntad divina no tienen una relación necesaria con la criatura; no es necesario, pues, que la criatura proceda de Dios por necesidad de naturaleza, aunque la misma acción sea la esencia o naturaleza de Dios.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que señalar que la criatura se asemeja a Dios en cuanto a las condiciones generales, pero no en cuanto al modo de participar. En efecto, el ser en Dios y en la criatura están de modo diverso, e igualmente la bondad. Todas las cosas son buenas porque proceden del primer bien y todas las cosas son entes porque proceden del primer ente, y sin embargo no son todos bienes sumos, porque proceden del bien sumo, ni existen todas las cosas por necesidad por derivar del ente necesario.

20. Respecto a lo vigésimo hay que afirmar que la voluntad divina es su esencia; el hecho de que obre por voluntad no impide

que obre merced a su esencia. La voluntad de Dios, en efecto, no es una intención añadida a la esencia divina, sino que es la misma esencia.

ARTÍCULO 16

En decimosexto lugar se pregunta si la multiplicidad puede proceder de un único Primero

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues así como Dios es bueno por sí y, en consecuencia, sumo bien, igualmente es uno en grado sumo. Pero de Él en cuanto es bueno no puede proceder más que el bien. Por tanto, de Él no puede proceder más que un uno.

2. Además, lo mismo que el bien se convierte con el ente, así también el uno. Pero en aquellas cosas que son entes es preciso percatarse de que hay una semejanza de la criatura a Dios, como más arriba, en el artículo precedente, se ha dicho. Por tanto, lo mismo que en la bondad, también en la unidad es preciso que la criatura se asemeje a Dios, en cuanto que es una derivada de lo que es uno.

3. Además, como el bien y el mal se oponen privativamente, si se toman en un sentido general, aunque sean contrarios, por cuanto poseen diferencias de hábitos, del mismo modo el uno y lo múltiple se oponen privativamente, como queda claro en el libro X de la *Metafísica*[1]. Pero de ninguno modo afirmamos que la maldad proceda de Dios, sino que ésta acontece por una deficiencia de las causas segundas. Por tanto, tampoco se debe establecer que Dios sea la causa de la multiplicidad.

4. Además, es preciso tomar proporcionalmente las causas y las cosas causadas, porque es claro que los singulares son causas de los singulares, y los universales de los universales, como demuestra el Filósofo[2]. Ahora bien, Dios es máximamente causa universal. Por tanto, su efecto propio es un efecto máximamente universal, a saber, el ser. Pero la multiplidad no es una consecuencia de que las cosas tengan ser, ya que la causa de la multi-

---

1 Aristóteles, *Metafísica*, X, 3, 1054 a 20-26.

2 Aristóteles, *Física*, II, 3, 195 b 25-26.

plicidad es la diversidad o la diferencia, mientras que todas la cosas convienen en el ser. Por tanto, la multiplicidad no proviene de Dios, sino de las causas segundas, a partir de las cuales se producen condiciones particulares de las cosas, en virtud de las cuales éstas difieren.

5. Además, todo efecto tiene que tener una causa propia. Pero es imposible que uno sea lo que es propio de muchos. Por tanto, es imposible que lo uno sea causa de lo múltiple.

6. Pero se podría objetar que esto sucede en las causas naturales, pero no en las voluntarias. Pero, por el contrario, el artífice es causa de las cosas artificiales por la voluntad. Lo artificial proviene del artífice en consonancia con la forma propia de los seres artificiales que se encuentran en el artífice. Por tanto, también en las cosas voluntarias un efecto requiere una causa propia.

7. Además, es necesario que exista conformidad entre la causa y el efecto. Pero Dios es absolutamente uno y simple. Por tanto en la criatura, que es su efecto, tampoco debe encontrarse ni multiplicidad ni composición.

8. Además, un mismo ente no puede ser efecto de diversos agentes de modo inmediato. Pero lo mismo que la causa es apropiada a un efecto, de la misma manera el efecto es propio de una causa. Por tanto, de una misma causa no pueden existir de modo inmediato muchos efectos, y de esta manera se deduce lo mismo que antes.

9. Además, en Dios la potencia de engendrar, de espirar y de crear es la misma. Pero la potencia de engendrar e igualmente también la de espirar tienen sólo un efecto, porque en la Trinidad no puede haber más que un Hijo y un Espíritu Santo. Por tanto también la potencia de crear proporciona sólo un efecto.

10. Pero se podría objetar que el conjunto de las criaturas es en cierto modo una sola cosa si se tiene en cuenta el orden. Pero, por el contrario, es preciso que el efecto se asemeje a la causa. Ahora bien, la unidad de Dios no es una unidad de orden, porque en Dios no hay nada anterior o posterior, ni superior ni inferior. Por tanto, no es suficiente la unidad de orden para que de un solo Dios puedan educirse muchas cosas.

11. Además, lo uno simple no puede tener más que una sola acción. Pero de una sola acción no puede derivar más que un solo

efecto. Por tanto, de lo uno simple no puede proceder más que un solo efecto.

12. Además, la criatura procede de Dios no sólo como efecto de la causa eficiente, sino también como la copia del ejemplar. Pero de cada copia existe un ejemplar propio. Por tanto, de Dios no puede proceder sino una sola criatura.

13. Además, Dios es causa de las cosas a través del intelecto. El que obra a través del intelecto obra sin embargo en virtud de la forma de su intelecto. En consecuencia, al no existir en el intelecto divino más que una sola forma, parece que de Él no puede proceder más que una sola criatura.

14. Pero se podría objetar que aunque la forma del intelecto divino, que es su esencia, sea una según la realidad, sin embargo puede aferrarse en ella una cierta pluralidad si se tienen en cuenta las diversas relaciones con las diversas criaturas, y de esa manera hay en ella una pluralidad de razones. Pero, por el contrario, o estas múltiples relaciones existen en el intelecto divino o existen sólo en nuestra razón. Si es lo primero, se seguiría que en el intelecto divino habría pluralidad y no la suma simplicidad. Si es lo segundo se seguiría que Dios produce las diversas criaturas sólo por medio de nuestra razón; por esto es necesario que produzca las diversas criaturas a través de las diversas relaciones con las criaturas que existen sólo en nuestra razón, y de esta manera se tendrá lo propuesto, a saber, que la multiplicidad no procede de Dios de modo inmediato.

15. Además, Dios produce las cosas en el ser por medio de la aprehensión de su intelecto. Pero en Él no hay sino una sola aprehensión, porque su intelecto es su esencia, que es una. Por tanto produce una sola criatura.

16. Además, aquello que tiene ser sólo en la razón no es creado por Dios, porque cosas de este tipo parece que son inconsistentes, como la quimera y otras cosas semejantes. Pero la multiplicidad existe sólo en la razón; con esa palabra, en efecto, se significa por abstracción a partir de muchos algo que no se encuentra en la naturaleza de las cosas. Por tanto, Dios no es causa de la multiplicidad.

17. Además, según Platón[3], es propio del que es óptimo producir cosas óptimas. Pero el óptimo no puede ser más que uno solo. En consecuencia, puesto que Dios es óptimo, de Él no puede producirse más que una sola criatura.

18. Además, todo aquel que obre por un fin produce su efecto lo más cercano que le es posible al fin. Pero Dios, cuando produce la criatura, la ordena a un fin. Por tanto, la hace lo más que puede cercana al fin. Pero esto no puede hacerse más que de un solo modo. Por tanto, Dios produce únicamente una sola criatura.

19. Además, es injusto que alguien conceda cosas desiguales a diferentes sujetos, a menos que entre ellas exista con anterioridad una desigualdad de méritos o de cualesquiera otras condiciones. Pero no existe ninguna desigualdad que sea anterior a la acción divina, ya que de otro modo Él mismo no sería la causa primera de todas las cosas. Por tanto, en la originaria creación de las cosas no proporcionó a las criaturas dones desiguales. Pero la diversidad y la multiplicidad de las criaturas son consecuencia del hecho de que reciben los dones divinos en mayor o menor grado, como se pone de manifiesto en el capítulo IV de *La jerarquía celeste*[4]. Por tanto, Dios no produce la multiplicidad en la originaria creación de las cosas.

20. Además, Dios comunica a las criaturas su bondad en la medida en que son capaces de recibirla. Pero la naturaleza de las criaturas superiores fue capaz de recibir un modo de perfección y dignidad tales que fueran causa de las criaturas inferiores. En efecto, lo que es más perfecto puede obrar en lo que es más imperfecto y comunicarle su perfección. Por tanto, parece que Dios haya producido las criaturas inferiores mediante las superiores, y que por esto Él mismo haya producido inmediatamente sólo una criatura superior a las demás, cualquiera que ella sea.

21. Además, cuanto más inmateriales son algunas formas, tanto más activas son, en cuanto que están más separadas de las potencias; cada cosa, en efecto, obra en cuanto que está en acto, y no en cuanto que está en potencia. Pero las formas de las cosas que existen en la mente de los ángeles son más inmateriales que las formas que existen en las cosas naturales. Por tanto, al ser las

---

3 Platón, *Timeo*, 29e-30c.

4 Pseudo-Dionisio, *De caelesti hierarquia*, 4, 1.

formas naturales causas de formas similares a ellas, parece que a mayor abundamiento las formas que existen en la mente de los ángeles hayan producido las formas de las cosas naturales semejantes a sí. La diversidad de las cosas, y en consecuencia su multiplicidad, proceden de la forma. Por tanto, parece que la multiplicidad no procede de Dios más que mediante las criaturas superiores.

22. Además, todo lo que Dios hace es uno. Por tanto, a partir de Él no procede más que lo que es uno, y por tanto Él no podrá ser la causa de la multiplicidad.

23. Además, Dios no piensa más que un solo pensamiento, porque no piensa nada fuera de sí mismo, como se prueba en el libro XII de la *Metafísica*[5]. Ahora bien, Él es la causa de las cosas por medio de su intelecto. Por tanto, Él causa sólo un único efecto.

24. Además, Anselmo dice[6] que la criatura en Dios es la esencia creadora. Pero la esencia creadora es sólo una. Por tanto, también la criatura en Dios es sólo una. Ahora bien, la criatura es creada por Dios en la manera según la cual ella existía precedentemente en Él. Por tanto, de Dios procede una sola criatura, y en consecuencia la multiplicidad no procede de Dios.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se dice en *Sabiduría*, 11, 21: "Dispusiste, Señor, todas las cosas con número, peso y medida". Pero sin la multiplicidad no hay número. Por tanto, la multiplicidad procede de Dios.

2. Además, el poder de Dios es superior al poder de cualquier otra cosa. Pero un solo punto puede ser el principio de muchas líneas. Por tanto, de esta manera Dios, aunque sea uno, puede ser el principio de muchas criaturas.

3. Además, lo que es propio de lo uno en cuanto es uno, le compete máximamente a lo que es uno en grado máximo. Pero es propio de la unidad ser principio de la multiplicidad. Por tanto

---

5 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 33-35.

6 San Anselmo de Canterbury, *Monologion*, 8.

compete máximamente a Dios, que es el sumo uno, que de Él proceda la multiplicidad.

4. Además, Boecio dice en el principio de la *Aritmética*[7] que Dios produjo las cosas en el ser según el modelo de los números. Pero la copia se conforma al modelo. Por tanto, produjo la cosas según la multiplicidad y el número.

5. Además, en el *Salmo* 103, 24 se dice: "Hiciste todas las cosas con sabiduría". Pero puesto que es propio del sabio ordenar, es necesario que las cosas hechas con sabiduría tengan orden, y en consecuencia multiplicidad. Por tanto, la multiplicidad de las cosas procede de Dios.

RESPUESTA. Hay que decir que el hecho de que muchas cosas no puedan proceder inmediata y propiamente de un solo principio parece que es una consecuencia de que una causa tiene un determinado efecto, por lo que parece obligatorio y necesario que si una causa posee tales características, se derivará un efecto con esas mismas consecuencias. Las causas son cuatro; de éstas, dos, a saber la materia y la eficiente, preceden a veces a lo causado en el ser; el fin, en cambio, aunque no lo precede en el ser, lo precede sin embargo en la intención; la forma, en cuanto que es forma, no lo precede de ninguno de esos dos modos, porque al tener lo causado el ser merced a ella, su ser es simultáneo al ser de lo causado, pero en cuanto ella misma es también fin precede a lo causado en la intención del agente. Y aunque la forma sea el fin de la operación, en lo que termina la operación del agente, sin embargo no todo fin es forma. Existe, en efecto, algún fin en la intención que está más allá del fin de la operación, como se ve, por ejemplo, en la casa. La forma de ésta, en efecto, es el fin que termina la operación del constructor; y sin embargo la intención de éste no termina ahí, sino que se dirige a un fin ulterior, que es el habitar; podría decirse así que el fin de la operación es la forma de la casa, mientras que el de la intención es el habitar.

En consecuencia, el que lo causado deba tener unas determinadas características no puede derivar de la forma en cuanto es forma, porque así es concomitante con lo causado, sino de la ca-

---

7 Boecio, *De institutione arithmetica*, I, 2.

pacidad de la causa eficiente, o bien de la materia, o bien del fin, sea el fin de la intención o el fin de la operación. No puede decirse que en Dios su efecto tenga necesariamente que ser a causa de la materia. Al ser Él mismo el autor de todo el ser, antes de su acción no existe nada que de algún modo posea ser, de modo que sea necesario decir que su efecto posea tales o cuales características como consecuencia de la disposición de la materia. Igualmente tampoco puede provenir de la potencia que lo realiza. En efecto, siendo la potencia activa de Dios infinita, estaría determinada a un único efecto solamente si éste fuese igual a Él, pero ningún efecto puede ser de tal naturaleza.

Por eso, si es necesario que el efecto que produce sea inferior a Él, su potencia, por cuanto es en sí misma, no está determinada a este o aquel grado de distancia, de modo tal que sea obligatorio que a partir de la misma capacidad activa se produzca un determinado efecto u otro.

Igualmente tampoco puede proceder del fin de la intención. Este fin, en efecto, es la divina bondad, a la cual no se añade nada como consecuencia de la producción de los efectos. Ni tampoco puede representarse totalmente mediante sus efectos o comunicarse enteramente a ellos, de modo que pudiera decirse que es obligatorio que el efecto de Dios sea tal o cual para que participe totalmente de la divina bondad; en cambio es posible que el efecto participe de muchos modos, por lo que existe necesidad en función del fin en ninguno de ellos. La necesidad del efecto es determinada por el fin cuando la intención del fin no puede completarse, o de modo absoluto o en forma adecuada, más que a partir de la existencia de un efecto determinado.

En consecuencia, se concluye que algo obligatorio en las obras divinas no puede proceder más que de la forma, que es el fin de la operación. Ésta, en efecto, al no ser infinita, tiene determinados principios, sin los cuales no puede existir, y un determinado modo de ser, como si dijéramos que supuesto que Dios pretenda hacer un hombre, es necesario y obligatorio que le confiera el alma racional y un cuerpo orgánico, sin los cuales no puede existir un hombre. E igualmente podemos decir en general. Que Dios, en efecto, haya querido constituir un universo determinado no es necesario ni obligado, ni por el fin, ni por la potencia de la causa eficiente, ni por la materia, como se ha demostrado.

Ahora bien, supuesto que haya querido producir un universo determinado, fue necesario que produjera unas determinadas criaturas, de las cuales surgiera una determinada forma del universo. Y como la perfección misma del universo requiere la multitud y diversidad de las cosas, ya que no se la puede encontrar en una sola de ellas debido al alejamiento de toda criatura de la complección de la bondad primera, fue necesario, supuesto que Dios pretenda producir esa forma, que Dios produjera criaturas múltiples y diversas, algunas simples, otras compuestas, algunas corruptibles y otras incorruptibles.

Al no considerar estas cosas algunos filósofos se desviaron de la verdad de diferentes maneras.

A) Algunos, no entendiendo que Dios es el autor del universo, pensaron que la materia no procedía de otro, y que la diversidad de las cosas era producida de modo necesario por la materia; para ellos lo que hace diversas las cosas es la rarefacción o la condensación de la materia, como pensaron los más antiguos filósofos naturales, que únicamente reconocieron la causa material; o bien que era la acción de alguna causa eficiente la que producía efectos diversos a tenor de la diversidad de la materia; por ejemplo Anaxágoras sostuvo un intelecto divino, que producía las diversas cosas, separándolas de la mezcla de la materia, y Empédocles estableció diversos efectos según varios modos separados o unidos por medio de la amistad y el odio según la diversidad de la materia.

La falsedad de estas ideas se ve a partir de dos consideraciones. En primer lugar, de que no reconocían que todo ser fluyera del primer y sumo ente, como en otra cuestión se ha demostrado. En segundo lugar, porque en consonancia con su pensamiento resulta que la distinción de las partes del universo y su orden eran producto de la casualidad, ya que así era necesario por la necesidad de la materia.

B) Otros, como Avicena[8] y sus seguidores, establecían la pluralidad de las cosas y sus diversos modos de ser como consecuencia de la necesidad de la causa eficiente. Avicena, en efecto, pensó que el primer ente, en cuanto se entiende a sí mismo, produce una sola cosa causada, que es la inteligencia primera; ésta

---

8 Avicena, *Metaphysica*, IX, 4.

necesariamente debía estar por debajo de la simplicidad del primer ente, porque en esa primera inteligencia la potencialidad comienza a ser mezclada con el acto, por cuanto recibiendo el ser de otro no es su ser, sino que de algún modo es potencia respecto a él. Y así en cuanto la primera inteligencia piensa al primer ente, procede de ella otra inteligencia inferior; en cambio, en cuanto piensa su propia potencia, deriva de ello el cuerpo del cielo, al que proporciona movimiento; en cuanto, a su vez, piensa su propio acto, procede de ella el alma del primer cielo, y así consecuentemente se multiplican, a través de muchas cosas intermedias, las diversas cosas.

Pero esta postura tampoco puede mantenerse. En primer lugar, porque establece que la potencia divina está determinada a un único efecto, que es la inteligencia primera. En segundo lugar, porque admite que otras sustancias además de Dios son creadoras de otras cosas, lo cual se ha demostrado que es imposible en otra cuestión, artículo cuatro. También se sigue de esta postura, como igualmente de las anteriores, que la belleza del orden del universo sería casual, por el hecho de que la diversidad de las cosas no se atribuye a la intención del fin, sino a la determinación de las potencias activas respecto de sus efectos.

C) Otros, como Platón y sus seguidores, en cambio, se equivocaron acerca de la obligación de la causa final. Sostuvo, en efecto, que producir el universo determinado era obligatorio para la bondad de Dios por Él entendida y amada, de tal modo que el óptimo produjera lo óptimo. Esto puede ser verdadero si miramos sólo a aquellas cosas que existen, pero no si miramos a las que pueden ser. Este universo, en efecto, es el mejor de los que existen, y que sea el mejor se debe a la suma bondad de Dios. Sin embargo, la bondad de Dios no está ligada a este universo de tal manera que no hubiera podido hacer un universo distinto más o menos bueno.

D) Algunos, como los maniqueos, se equivocaron, por no considerar a lo que obliga la causa formal, sino sólo a lo que obliga la bondad divina; éstos, puesto que consideraban que Dios era óptimo, creyeron que de Dios procedían únicamente las criaturas que entre las demás son las mejores, es decir, las espirituales e incorruptibles, y en cambio atribuyeron las corporales y corruptibles a otro principio. De una fuente semejante surge el error de

Orígenes[9], aunque sea contrario a aquél. Consideró, en efecto, que Dios era óptimo y que era justo, por lo que estimó que de Él al principio fueron creadas sólo las criaturas mejores y todas iguales, a saber las criaturas racionales; afirmaba que la diversidad de su libre arbitrio, bueno o malo, habría conducido a la constitución de los diversos grados de las cosas en el universo; afirmaba que las criaturas racionales que se habían convertido a Dios habían sido elevadas a la dignidad angélica, y según diversos órdenes, en cuanto merecieron más o menos; por el contrario, las otras criaturas racionales que pecaron libremente, afirma que cayeron a lo inferior y fueron encadenadas a los cuerpos; las que pecaron menos fueron encadenadas al sol, a la luna y a las estrellas; y otras en cambio a los cuerpos de los hombres, y otras fueron convertidas en demonios.

El error de ambas posturas parece haber sido el haber omitido en su consideración el orden del universo, considerando solamente alguna de sus partes. Del mismo orden del universo habría podido ser manifiesta la razón por la que de un único principio, sin que precediera ninguna diferencia de méritos, fue necesario que hayan sido constituidos diversos grados de criaturas, para que el universo fuera completo (representando el universo mediante los múltiples y variados modos de las criaturas lo que en la divina bondad preexiste de modo simple e indistinto); así también la perfección de una casa y del cuerpo humano requiere la diversidad de partes. Pero ni la casa ni el cuerpo estarían completos si todas sus partes fuesen del mismo tipo; por ejemplo si todas las partes del cuerpo humano fueran ojos faltarían las funciones de los demás órganos. E igualmente si todas las partes de la casa fueran techo la casa no alcanzaría su acabamiento y su fin, a saber, poder proteger de la lluvia y del calor.

En consecuencia, hay que afirmar que la multiplicidad y la diversidad de las criaturas no procede de un primer principio por necesidad de la materia, ni por la limitación de la potencia divina, ni por la bondad o por aquello a lo que la bondad estuviera obligada, sino como consecuencia de la sabiduría divina, a fin de que la perfección del universo se estableciera en la diversidad de las criaturas.

---

9 Orígenes, *De Principiis*, I, 6, 2-3.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que lo mismo que Dios es uno, así también es uno lo que ha producido, no sólo porque cada cosa es una en sí misma, sino también porque todas las cosas son de algún modo una unidad perfecta, la cual unidad requiere la diversidad de las partes, como ha sido demostrado.

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que la criatura se asemeja a Dios en la unidad en cuanto que cada una de ellas es una en sí misma, y en cuanto que todas son una en la unidad de orden, como se ha dicho.

3. Respecto a lo tercero hay que señalar que la maldad consiste totalmente en no ser, mientras que la multiplicidad es causada por el ente. En efecto, la diferencia misma, por la que los entes se dividen entre sí, es un cierto ente. Por eso Dios no es autor de la tendencia al no ser, sino que es el autor de todo ser; no es principio de la maldad, sino que es principio de la multiplicidad. Hay que saber que el uno es de dos tipos; el primero de ellos el que se convierte con el ente, el cual no añade nada al ente más que la indivisión; y este uno lleva consigo la privación de la multiplicidad, en cuanto la multiplicidad es causada por la división; pero no lleva consigo la multiplicidad extrínseca que lo uno constituye como parte suya, sino la multiplicidad intrínseca, que es opuesta a la unidad. En efecto, cuando se dice que algo es uno, no se niega que exista algo fuera de él que con él constituya la multiplicidad, sino que se niega la división de sí mismo en muchos. En cambio, otro tipo de uno es el que es principio del número, que a la razón de ente añade la medida; lo múltiple es privación de ese uno, porque el número se da por la división del continuo. Sin embargo, la multiplicidad no lleva consigo totalmente la privación de la unidad, porque dividido el todo todavía queda la parte indivisa, pero excluye la unidad del todo. Pero la maldad, en cuanto es en sí misma, excluye la bondad, no constituyéndola de ningún modo ni siendo por ella constituida.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que la relación del ente con las cosas que están comprendidas en el ente es distinta de la relación de un animal o de cualquiera de los otros géneros con sus especies. La especie, en efecto, añade al género, por ejemplo

hombre a animal, una diferencia que está fuera de la esencia del género. En efecto, animal expresa sólo la naturaleza sensible, en la que no está comprendida la racionalidad; por el contrario, las cosas que están comprendidas bajo la razón de ente no añaden algo al ente que esté fuera de su esencia; por ello, lo que es causa del animal en cuanto es animal no tiene por qué ser necesariamente causa de la racionalidad en cuanto tal. En cambio, es necesario que lo que es causa del ente en cuanto es ente sea causa de todas las diferencias del ente, y en consecuencia de toda la multiplicidad de los entes.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que la apropiación de una causa a un efecto sólo puede entenderse si el efecto tiene semejanza con la causa. Ahora bien, la criatura es semejante a Dios por cuanto posee una correspondencia a lo que de ella está presente en el intelecto y en la voluntad de Dios, lo mismo que las cosas artificiales se asemejan al artífice en cuanto en ellas se expresa la forma del arte y se muestra la voluntad del artífice sobre su producción. En efecto, como una cosa natural obra por su propia forma, así el artífice obra por su intelecto y voluntad. De la misma manera, pues, Dios es la causa propia de cada una de las criaturas, en cuanto entiende y quiere que cada una de ellas exista. La afirmación de que una misma cosa no puede ser lo que es propio de muchos entes debe entenderse de las cosas en las que algo es causa propia de algo y hay adecuación entre causa y efecto, lo cual no sucede en el caso propuesto.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que la solución resulta evidente por lo dicho.

7. Respecto a lo séptimo hay que afirmar que aunque haya cierta semejanza entre la criatura y Dios, sin embargo no hay adecuación; por eso aunque la unidad de Dios carece de toda multiplicidad y composición, la unidad de la criatura no debe necesariamente ser de ese mismo modo.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que aunque el efecto no puede ser superior a su causa, sin embargo la causa puede ser superior al efecto; y por eso, aunque muchos efectos pueden proceder de una sola causa, sin embargo un solo efecto no puede proceder inmediatamente de muchas causas.

9. Respecto a lo noveno hay que señalar que aunque en Dios la potencia de engendrar y la de crear sean en realidad la misma,

sin embargo no se connota en ambas la misma relación; la potencia de engendrar connota la relación con lo que procede por naturaleza, y por eso es necesario que sea sólo uno, mientras que la potencia de crear expresa la relación con lo que procede mediante la voluntad, por lo que no es necesario que sea uno.

10. Respecto a lo décimo hay que afirmar que no es necesario, como se ha dicho, que exista la misma unidad en la criatura y en Dios, aunque la criatura imite a Dios en la unidad.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que aunque la acción de Dios sea única y simple, porque es su esencia, sin embargo no es necesario que exista un solo efecto, sino muchos, porque el efecto deriva de la acción divina en consonancia con el orden de su sabiduría y el arbitrio de su voluntad.

12. Respecto a lo decimosegundo hay que afirmar que cuando la copia representa perfectamente el modelo, de cada modelo no existe más que una copia, salvo por accidente, en cuanto que las copias se distinguen entre sí sólo materialmente. Las criaturas, en cambio, no imitan perfectamente su modelo. Por eso pueden imitarlo de diversos modos, y por tanto pueden existir diversas copias. Ahora bien, el modo perfecto de imitar es uno sólo, y por esto el Hijo, que imita perfectamente al Padre, no puede ser más que uno sólo.

13. Respecto a lo decimotercero hay que señalar que aunque la forma del intelecto divino sea en realidad sólo una, es sin embargo múltiple según la razón, si se consideran las diversas relaciones con la criatura, es decir, en cuanto que se entiende que las criaturas imitan de diversos modos la forma del intelecto divino.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que estas diversas relaciones con la criatura no existen sólo en nuestro intelecto, sino también en el intelecto divino. Sin embargo, en el intelecto divino no existen cosas diversas, en las cuales Dios entienda, porque Él entiende sólo en una cosa, que es su esencia; pero existen en Él muchas cosas, en el sentido de que son entendidas por Él. Lo mismo que, en efecto, nosotros sabemos que la criatura puede imitar a Dios de muchos modos, así también Dios lo sabe, y en consecuencia conoce las diversas relaciones de la criatura a Dios.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que afirmar que lo mismo que Dios entiende todas las cosas con una sola cosa, así también

con una sola aprehensión. En efecto, el acto intelectual es uno o son muchos, a tenor de que sean uno o muchos los principios merced a los cuales se entiende.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que aunque la multiplicidad fuera de los muchos no existe más que en la razón, sin embargo la multiplicidad que está en los muchos está también en la naturaleza de las cosas, como también el animal en general no existe más que en la razón, y sin embargo la naturaleza animal existe en los singulares; por esto la multitud y la naturaleza del animal deben reconducirse a Dios como a su causa.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que decir que el universo que ha sido producido por Dios es óptimo respecto de los que existen, sin embargo no lo es respecto de los que Dios puede hacer.

18. Respecto a lo decimoctavo hay que decir que ese argumento es válido cuando lo que está dirigido al fin puede conseguir total y perfectamente el fin siendo igual a él; esto no sucede en el caso que estamos tratando.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que afirmar que ese argumento es de Orígenes[10], y no tiene una gran fuerza. En efecto, que se den cosas desiguales a los individuos iguales no es contrario a la justicia más que cuando se da a alguno lo debido, lo cual no puede suceder en la originaria creación de las cosas. Lo que se da por propia liberalidad puede darse en mayor o menor medida según el arbitrio de quien da, y según lo que requiere su sabiduría.

20. Respecto a lo vigésimo hay que señalar que aunque las demás criaturas sean inferiores al ángel, sin embargo su producción requiere un poder infinito por parte del que las produce, por cuanto mediante la creación son producidas en el ser, puesto que no han sido hechas a partir de una materia preexistente. Y por eso se debe afirmar que todas las criaturas, que no han sido hechas a partir de una materia preexistente, han sido creadas inmediatamente por Dios.

21. Respecto a lo vigesimoprimero hay que decir que como la creación termina en el ser como su propio efecto, es imposible afirmar que las cosas que han sido creadas por Dios poseen sus formas por los ángeles, puesto que todo ser procede de la forma.

---

[10] Orígenes, *De Principiis*, II, 9, 5-6.

22. Respecto a lo vigesimosegundo hay que afirmar que aunque todo lo que Dios hace es en sí uno, sin embargo esta unidad, como ha sido dicho, no excluye toda multiplicidad, sino que permanece esa multiplicidad de la cual lo que es uno es una parte.

23. Respecto a lo vigesimotercero hay que decir que la afirmación del Filósofo cuando dice que Dios no piensa nada fuera de sí mismo, no ha de entenderse como si Dios no pensara las cosas que existen fuera de Él, sino que también las cosas que existen fuera de Él, Él no las ve fuera de Él mismo, sino en sí mismo, porque conoce todas las demás cosas mediante su propia esencia.

24. Respecto a lo vigesimocuarto hay que afirmar que se dice que la criatura existe en Dios en dos sentidos. En el primero, se dice que la criatura está en Dios porque Él es la causa que gobierna y conserva el ser de la criatura; y de este modo se presupone un ser de la criatura distinto del Creador, para que se pueda decir que la criatura existe por Dios. No puede entenderse que la criatura sea conservada en el ser más que en cuanto ya tiene el ser en la propia naturaleza, en cuanto el ser de la criatura se distingue de Dios. Por eso la criatura existente de este modo en Dios no es la esencia creadora. En un segundo sentido se dice que la criatura existe en Dios porque está en la capacidad de la causa agente, o como el que la conoce; y de este modo la criatura en Dios es la misma esencia divina, como se dice en *Juan* 1, 3: "lo que fue hecho en él mismo era vida". Aunque en este modo la criatura que existe en Dios sea la esencia divina, sin embargo no existe en Él de esta manera sólo una criatura, sino muchas. La esencia de Dios, en efecto, es un medio suficiente para conocer criaturas diversas, y una capacidad suficiente para producirlas.

ARTÍCULO 17

En decimoséptimo lugar se pregunta si el mundo ha existido siempre

Y parece que sí.

OBJECIONES. 1. Porque lo que es propio siempre sigue a aquello de quien es propio. Pero, como dice Dionisio[1], es propio de la bondad divina llamar a lo que es a la comunicación de sí; esto ciertamente sucede cuando produce las criaturas. Por tanto, como la bondad divina ha existido siempre, parece que haya producido siempre en el ser a las criaturas; y de este modo parece que el mundo haya existido siempre.

2. Además, Dios no ha negado a ninguna criatura aquello de lo que es capaz según su naturaleza. Pero existen algunas criaturas cuya naturaleza es capaz de haber existido siempre, como por ejemplo el cielo. Por tanto, parece que al cielo le haya sido concedido existir siempre. Pero junto con la existencia del cielo es preciso establecer que existen otras criaturas, como prueba el Filósofo en el libro II de *Sobre el cielo y el mundo*[2]. Por tanto, parece que el mundo haya existido siempre. Prueba de la premisa menor: todo lo que es incorruptible tiene la capacidad de existir siempre, porque si tiene la capacidad de existir sólo en un cierto tiempo determinado, no podría existir siempre, y entonces no sería incorruptible. Ahora bien, el cielo es incorruptible. Luego tiene una naturaleza por la que existe siempre.

3. Pero podrá objetarse que el cielo no es incorruptible absolutamente; decaería, en efecto, en la nada si no fuera sostenido en el ser por el poder de Dios. Por el contrario, no se ha de sostener que una cosa es posible o contingente porque su destrucción se siga de la destrucción del consecuente; por ejemplo, aunque es necesario que el hombre sea animal, sin embargo la destrucción de

---

1 Pseudo-Dionisio, *De caelesti hierarchia*, 4, 1.

2 Aristóteles, *Sobre el cielo*, II, 3, 286 a 10-186 b 9.

esta afirmación se sigue de la destrucción de este consecuente, a saber, que el hombre es sustancia. No parece, por tanto, que pueda decirse que el cielo sea corruptible porque si se presupone que Dios sustrae a las criaturas su conservación se seguiría su no ser.

4. Además, como Avicena prueba en su *Metafísica*[3], cualquier efecto en relación a su causa es necesario; porque si puesta la causa no se sigue necesariamente el efecto, puesta la causa todavía será posible que el efecto sea o no sea; lo que es en potencia no es llevado al acto más que por lo que está en acto; por eso será necesario que además de la causa ya aludida haya otra causa que haga al efecto pasar al acto a partir de la potencia en que era posible puesta la causa de ser o no ser. A partir de esto puede comprenderse que, puesta la causa suficiente, es necesario poner también su efecto. Pero Dios es la causa suficiente del mundo. Por tanto, como Dios ha existido siempre, también el mundo ha existido siempre.

5. Además, todo lo que es antes del tiempo es eterno; el evo, en efecto, no es antes del tiempo, sino que comienza junto con el tiempo. Ahora bien, el mundo existió antes del tiempo, pues fue creado en el primer instante del tiempo, lo cual es existir antes del tiempo; se dice, en efecto, en *Génesis* 1, 1: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", esto es, en el principio del tiempo[4]. Por tanto, el mundo ha existido desde la eternidad.

6. Además, lo que permanece igual, produce siempre lo mismo, salvo que sea obstaculizado. Pero Dios permanece siempre idéntico, como se dice en el *Salmo* CI, 28: "Tú eres el mismo siempre". En consecuencia, como su acción no puede ser impedida porque su potencia es infinita, parece que siempre producirá un mismo efecto. Y de este modo, puesto que ha producido el mundo en un momento determinado, parece que lo haya producido también siempre desde la eternidad.

7. Además, como el hombre quiere necesariamente su felicidad, del mismo modo Dios quiere necesariamente su bondad, y lo que a ella pertenece. Ahora bien, pertenece a la bondad divina la producción de las criaturas en el ser. Por tanto, Dios quiere esto necesariamente; y por eso parece que haya querido producir las

---

3 Avicena, *Metaphysica*, I, 6.

4 Es la explicación que se da en la *Glosa*.

criaturas desde la eternidad, lo mismo que desde la eternidad ha querido que existiese su bondad.

8. Pero hay que afirmar que pertenece a la bondad de Dios que las criaturas se produzcan en el ser, pero no que se produzcan en el ser desde la eternidad. Por el contrario, mayor liberalidad muestra quien da con mayor rapidez que quien da con más lentitud. Pero la liberalidad de la bondad divina es infinita. Por tanto, parece que haya dado el ser a las criaturas desde la eternidad.

9. Además, Agustín afirma[5]: "digo que tú quieres lo que puedes hacer". Pero Dios ha querido producir el mundo desde la eternidad; de otro modo habría cambiado si se le hubiese presentado una nueva voluntad de crear el mundo. Por tanto, puesto que no se le puede atribuir ausencia de alguna potencia, parece que haya producido el mundo desde la eternidad.

10. Además, si el mundo no ha existido siempre, antes de que el mundo fuera o era posible que existiese o no lo era. Si no era posible, era por tanto imposible que existiese, y necesario que no existiese, y de este modo nunca hubiese sido producido en el ser. En cambio, si era posible que fuera, existía por tanto alguna potencia respecto a él, y por tanto existía algún sujeto o materia, ya que la potencia no puede existir más que en un sujeto. Pero si existía una materia, existía también una forma, puesto que no puede existir una materia completamente privada de forma. Por tanto, existió algún cuerpo compuesto de materia y forma, y en consecuencia existió todo el universo.

11. Además, todo lo que es hecho en acto después que fue posible que fuese hecho, es llevado de la potencia al acto. Por tanto, si fue posible que el mundo fuese hecho antes de que existiera, es necesario decir que el mundo ha sido llevado de la potencia al acto, y por ello que la materia era preexistente y era eterna; de esto resulta la misma consecuencia que antes.

12. Además, todo agente que empieza a actuar de modo absoluto, se mueve de la potencia al acto. Pero esto no puede afirmarse de Dios, al ser Él absolutamente inmóvil. Por tanto parece que Él no empezó a actuar de modo absoluto, sino que haya producido el mundo desde la eternidad.

---

5 San Agustín, *Confesiones*, 8, 9.

13. Además, si un agente que obra por voluntad empieza a hacer lo que previamente quería, mientras que antes no lo hacía, es necesario pensar que exista ahora algo que le ha inducido a actuar, mientras que antes no le inducía a hacerlo, algo que en cierto modo le despierta. Pero no puede decirse que existiera antes que el mundo algo diverso de Dios que le haya inducido a obrar. Por tanto, como Él ha querido desde la eternidad hacer el mundo (de otro modo se habría añadido algo a su voluntad), parece que lo haya hecho desde la eternidad.

14. Además, nada mueve la voluntad divina a actuar sino sólo su bondad. Pero la bondad divina siempre es igual. Por tanto también la voluntad de Dios siempre está dirigida a la producción de las criaturas, y por ello ha producido las criaturas desde la eternidad.

15. Además, lo que es siempre en el principio y en el fin de sí nunca comienza ni acaba, porque cada cosa es después de su principio y antes que su fin. Pero el tiempo es siempre en su principio y en su fin; nada, en efecto, es propio del tiempo sino el instante, que es fin del pasado y el principio del futuro. Por tanto el tiempo no empieza ni cesa nunca, sino que es siempre, y en consecuencia existe siempre el movimiento, y existe siempre el móvil y todo el mundo, pues el tiempo no existe sin movimiento, ni el movimiento sin el móvil, ni el móvil sin el mundo.

16. Pero hay que objetar que el primer instante del tiempo no es el fin del pasado, ni el último es el principio del futuro. Por el contrario, el ahora del tiempo siempre se considera como algo que fluye, y en esto difiere del ahora de la eternidad. Ahora bien, lo que fluye, fluye desde algo y hacia algo. Por tanto es necesario que todo ahora fluya desde un ahora previo a otro posterior. Por tanto, es imposible que haya un primero o un último instante.

17. Además, el movimiento es posterior al móvil, y el tiempo es posterior al movimiento. Pero el primer móvil, al ser circular, no tiene principio ni fin, ya que en un círculo no se puede aferrar en acto ni un principio ni un fin. Por tanto, tampoco el movimiento ni el tiempo tienen principio, y se concluye así lo mismo que antes.

18. Pero hay que replicar que aunque un cuerpo circular no tenga un principio de su magnitud, tiene sin embargo un principio de duración. Por el contrario, la duración del movimiento está en

consonancia con la medida de su magnitud, porque según el Filósofo, tanto el movimiento como el tiempo dependen de la cantidad[6]. Por tanto, si en la magnitud del cuerpo circular no hay ningún principio, tampoco lo habrá ni en la magnitud del movimiento ni en el tiempo y en consecuencia tampoco en su duración, puesto que su duración, y principalmente la del tiempo, es su magnitud.

19. Además, Dios es causa de las cosas por medio de su ciencia. Pero la ciencia se dice por relación a lo cognoscible. Y siendo los términos de una relación simultáneos por naturaleza, y siendo eterna la ciencia de Dios, parece que las cosas hayan sido producidas por Él desde la eternidad.

20. Además, Dios o precede al mundo sólo por naturaleza o también en la duración. Si sólo por naturaleza, en el caso en que la causa produzca un efecto que tenga su misma duración, parece que al ser Dios eterno, también las criaturas hayan existido desde la eternidad. En cambio, si es antes que el mundo por la duración, es preciso tener en cuenta una duración previa a la duración del mundo, que está en una relación como lo anterior a lo posterior respecto a la duración del mundo. Pero una duración que tiene un antes y un después es tiempo. Por tanto, antes del mundo existió el tiempo, y en consecuencia el movimiento y el móvil, y así se concluye igual que antes.

21. Además, Agustín dice[7]: "no quiero decir que Dios no haya sido desde la eternidad el Señor". Pero todo tiempo que ha sido el Señor, ha tenido a la criatura sujeta a sí. Por tanto, no se debe decir que la criatura no ha existido desde la eternidad.

22. Además, Dios pudo producir el mundo antes de haberlo producido; en caso contrario habría sido impotente. Lo conoció también antes de producirlo; en caso contrario sería ignorante. Parece que también lo quiso; de otro modo habría sido envidioso. Por tanto, no parece que haya comenzado a producir las criaturas en un momento determinado.

23. Además, todo lo que es finito es comunicable a la criatura. Pero la eternidad es un cierto finito; en caso contrario no podría existir nada más allá de la eternidad; se dice, en efecto, en *Éxodo*

---

6 Aristóteles, *Física*, VI.

7 San Agustín, *La ciudad de Dios*, 12, 16 (CCL 48, 370).

XV, 18: "El Señor reinará para siempre y más allá". Por tanto, parece que la criatura haya sido capaz de la eternidad; y de este modo fue conforme con la bondad divina que haya producido la criatura desde la eternidad.

24. Además, todo lo que comienza tiene una medida de su duración. Pero el tiempo no puede tener ninguna medida de su duración. En efecto, no es medido por la eternidad, ya que de este modo habría existido siempre; ni por el evo, porque en ese caso duraría perpetuamente; ni por el tiempo, porque nada es medida de sí mismo. En consecuencia, el tiempo no ha comenzado a ser, y por tanto tampoco el móvil ni el mundo.

25. Además, si el tiempo empezó a existir, o empezó a existir en el tiempo o en un instante. Pero no ha comenzado a existir en un instante, porque en el instante el tiempo todavía no es; y tampoco en el tiempo, porque de este modo no habría tiempo antes del término del tiempo; en efecto, no existe nada de una cosa antes de que ésta empiece a existir. Por tanto, el tiempo no ha comenzado a existir; y así se concluye lo mismo que antes.

26. Además, Dios ha sido causa de las cosas desde la eternidad: en otro caso debería afirmarse que antes fue causa en potencia, y después en acto; de esa manera habría antes que Él algo que lo haría pasar de la potencia al acto, lo cual es imposible. Nada, en efecto, es causa salvo que tenga algo causado. Por tanto, el mundo fue creado por Dios desde la eternidad.

27. Además, la verdad y el ente son convertibles. Pero muchas cosas son verdaderas desde la eternidad; por ejemplo, que el hombre no es un asno, y que el mundo habría de existir, y muchas otras semejantes. Por tanto, parece que existen muchas cosas que son entes desde la eternidad y no sólo Dios.

28. Pero se debe objetar que todas estas cosas son verdaderas por la verdad primera, que es Dios. Por el contrario, la verdad de esta proposición, 'el mundo existirá', es distinta de la verdad de esta otra, 'el hombre no es un asno', ya que si se admite por imposible que una sea falsa, la otra todavía será verdadera. Pero la verdad primera no es múltiple. Por tanto, no son verdaderas por la verdad primera.

29. Además, según el Filósofo en *Las categorías*[8], que el discurso sea verdadero o falso depende de que la cosa sea o no sea. Si, pues, muchas proposiciones son verdaderas desde la eternidad, parece que las cosas designadas por ellas hayan existido desde la eternidad.

30. Además, para Dios es idéntico decir y hacer; por eso en el *Salmo* 148, 5 se afirma: "Dijo y fueron creadas". Pero el decir de Dios es eterno, pues de otro modo el Hijo que es la Palabra del Padre no sería coeterno con el Padre. Por tanto, también el hacer de Dios es eterno y por tanto el mundo ha sido hecho desde siempre.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se dice en *Proverbios* VIII, 24, por boca de la Sabiduría divina: "Todavía no existían los abismos y yo ya había sido concebida, todavía no habían brotado las fuentes de las aguas, todavía no había sido constituida la pesada mole de los montes, antes de todos los collados yo había nacido, todavía la tierra no estaba hecha y los ríos y los goznes del orbe de la tierra". Por tanto los goznes del orbe de la tierra y los ríos y la tierra no han existido siempre.

2. Además, según Prisciniano[9], los más jóvenes en el tiempo son los más perspicaces en inteligencia. Pero la perspicacia no es infinita. Por tanto, tampoco el tiempo en el que la perspicacia aumentó fue infinito, y en consecuencia tampoco el mundo.

3. Además, *Job* XIV, 19: "Gradualmente la tierra se consume por el aluvión". Pero la tierra no es infinita. Por tanto, si el tiempo fuese infinito, ya estaría totalmente destruida, lo que claramente es falso.

4. Además, es patente que Dios es por naturaleza anterior al mundo, como la causa respecto al efecto. Pero en Dios es idéntica la duración y la naturaleza. Por tanto, Dios es anterior al mundo en duración, y así el mundo no siempre ha existido.

---

8 Aristóteles, *Categorías*, 5, 4 b 8-10.

9 Prisciano de Cesarea, *Institutiones grammaticarum*, ed. M. Hertz, t. I (Leipzig 1855), Georg Olms, Hildesheim 1961, 1.

RESPUESTA. Se ha de sostener firmemente que el mundo no siempre ha existido, como enseña la fe católica. Esto no puede ser refutado de manera eficaz por ninguna demostración física. Para comprender la verdad de esto hay que saber que, como se ha tratado en otra cuestión[10], en la operación de Dios una cosa no puede considerarse como debida desde la perspectiva de la causa material, ni de la potencia activa del agente, ni desde la perspectiva del fin último, sino sólo desde el punto de vista de la forma que es fin de la operación, presupuesta la cual se requiere que existan las características que competen a esa forma.

Y por tanto una cosa es lo que hay que decir acerca de la producción de una criatura particular y otra distinta sobre la derivación de Dios del universo en su conjunto. En efecto, cuando hablamos de la producción de una criatura singular, puede asignarse la razón por la cual sea de tal naturaleza por referencia a otra criatura, o al menos al orden del universo, al que toda criatura está ordenada, como una parte a la forma del todo. En cambio, cuando hablamos de la producción en el ser del universo en su conjunto, no podemos encontrar algo creado a partir de lo cual pueda extraerse la razón por la que tenga una u otra determinada naturaleza; por eso, como la razón de una disposición determinada del universo no puede buscarse ni en la potencia divina, que es infinita, ni en la bondad divina, que no está necesitada de las cosas, es necesario que la razón de esa disposición del universo deba buscarse en la simple voluntad del que la ha producido, lo mismo que si se preguntara por qué el cielo tiene tal cantidad y no una mayor, únicamente puede darse razón a partir de la voluntad del que lo ha creado.

Y por esto también, como dijo Rabbí Moisés[11], la Escritura divina impulsa a los hombres a la consideración de los cuerpos celestes, cuya disposición manifiesta de modo eminente que todo está sujeto a la voluntad y la providencia del Creador. No puede ciertamente asignarse una razón por la cual una estrella esté a determinada distancia de otra, o la razón de otras cosas similares

---

10 En el artículo precedente.

11 Moisés Maimónides, *Guía de perplejos*, II, c. 19.

que aparecen al considerar la disposición del cielo, más que a partir del orden de la sabiduría de Dios; por eso se dice en *Isaías* XL, 26: "levantad vuestros ojos al cielo y mirad quien las ha creado".

No hay problema en afirmar que una determinada cantidad es consecuencia de la naturaleza del cielo o de los cuerpos celestes, lo mismo que también todas las cosas constantes poseen por naturaleza alguna cantidad determinada, ya que como la potencia divina no está limitada a esta cantidad más que a otra, del mismo modo no está limitada a una naturaleza a la que se debe tal cantidad más que a otra naturaleza a la que se debe otra cantidad distinta. Y así a propósito de la naturaleza se planteará la misma cuestión que se ha planteado sobre la cantidad, aunque admitamos que la naturaleza del cielo no es indiferente respecto a cualquier cantidad, y haya en ella únicamente la posibilidad de esa cantidad.

Pero no puede decirse lo mismo acerca del tiempo o de la duración del tiempo. El tiempo, en efecto, es extrínseco a la cosa, como también el lugar; por eso, también en el cielo, en el que no hay ninguna posibilidad respecto a otra cantidad o accidente que inhiera más profundamente, hay sin embargo en él una posibilidad respecto al lugar y a la situación, puesto que se mueve localmente, y también respecto del tiempo, ya que el tiempo siempre sucede al tiempo, como hay sucesión en el movimiento y en el dónde; por lo que puede decirse que ni el tiempo ni el lugar se siguen de su naturaleza, como se decía de la cantidad. Es claro, pues, que depende de la simple voluntad de Dios, que prefiguró el universo con una determinada cantidad de duración, como también con una determinada cantidad de dimensiones. De donde no puede concluirse necesariamente algo acerca de la duración del universo, hasta el punto que pudiera demostrarse que el mundo ha existido siempre.

A.–Pero algunos, sin considerar la creación del universo por Dios, se equivocaron acerca del comienzo del mundo. En efecto, algunos, como los más antiguos filósofos naturales, omitiendo la causa eficiente, y pensando que la única materia no creada por nadie era la causa de todas las cosas, tuvieron necesariamente que afirmar que la materia había existido siempre. En efecto, puesto que nada se lleva a sí mismo del no ser al ser, es necesario pensar

otra causa que comience a ser, y éstos sostuvieron o bien que el mundo existió siempre continuamente, porque no pensaban sino en los agentes que de modo natural están determinados en un sentido, por lo cual es necesario que siempre se siga el mismo efecto, o bien con interrupción, como Demócrito, que pensaba que el mundo o los mundos fueron compuestos y disueltos muchas veces por casualidad, por el movimiento causal de los átomos.

B.- Pero no parecía adecuado que todas las armonías y utilidades que hay en las cosas naturales existiesen por casualidad, puesto que se dan siempre o en la mayoría de los casos; esa casualidad sería una necesaria consecuencia si se admitiera solamente la materia; y especialmente, además, son comprobables efectos para los que no es suficiente la causalidad de la materia; por eso, otros autores establecieron que existía una causa agente, como Anaxágoras el intelecto y Empédocles la amistad y el odio. Sin embargo, éstos no señalaron que tales causas fueran causas eficientes del ser del universo, sino que eran causas que actuaban al modo de las demás causas agentes particulares, que actúan transformando la materia de una cosa a otra. Por eso les era necesario afirmar que la materia era eterna, puesto que no había causa de su ser; ahora bien, el mundo ha tenido un comienzo, porque todo efecto de una causa agente realizado mediante el movimiento sigue a su causa en la duración, por el hecho de que el efecto no existe más que en el término del movimiento, y antes de éste está el principio del movimiento, y junto con éste es preciso que simultáneamente exista la causa agente de la que procede el principio del movimiento.

C. –Aristóteles[12], en cambio, considerando que si se establece que la causa que constituye el mundo obra por medio del movimiento, se seguiría que habría que ir hasta el infinito, ya que antes de cualquier movimiento habría movimiento; pensó entonces que el mundo ha existido siempre. En efecto no partió de aquella consideración por la cual se entiende que el ser del universo tiene su origen en Dios, sino de aquella consideración por la que se piensa que un agente comienza a actuar gracias a un movimiento, lo cual es propio de las causas particulares, pero no de las universales. Y

---

12 Aristóteles, *Física*, VIII, 1, 250 b 23-251 a 5.

por eso a partir del movimiento y de la inmovilidad del primer motor argumenta para mostrar la eternidad del mundo; por eso, para quien considera diligentemente la cuestión, sus argumentaciones aparecen como razones de quien entra en la discusión con una determinada postura; de ahí que también en el principio del libro VIII de la *Física*, planteada la cuestión acerca de la eternidad del movimiento, examina previamente las opiniones de Anaxágoras y de Empédocles, contra las que intenta polemizar.

D. –Pero los seguidores de Aristóteles considerando que todo el universo tiene su origen en Dios por su voluntad, y no por medio de un movimiento, intentaron mostrar la eternidad del mundo por el hecho de que la voluntad no retrasa hacer lo que intenta, salvo por alguna innovación o cambio, y por lo menos sería necesario imaginarla en una sucesión temporal, mientras quiere hacerlo en un momento determinado y no antes.

Pero también éstos incurrieron en un error semejante a los anteriores. En efecto, consideraron el primer agente a semejanza de un agente que ejerce su acción en el tiempo aunque obre por voluntad, una causa que sin embargo no es causa del tiempo, sino que presupone el tiempo. En efecto, Dios es causa también del mismo tiempo. Pues también el mismo tiempo está contenido en la totalidad de las cosas que han sido hechas por Dios; por eso cuando hablamos de la salida del ser del universo de Dios, no debe considerarse que entonces y no antes lo hizo. En efecto, esta consideración presupone el tiempo para la acción, pero no lo considera sujeto a ser producido.

Pero si consideramos la producción de la universalidad de las criaturas, entre las cuales está el mismo tiempo, debe considerarse por qué Dios fijó tal medida a tal tiempo. La fijación de la medida del tiempo depende de la simple voluntad de Dios, que quiso que el mundo no fuese siempre, sino que empezó a ser en un momento determinado, lo mismo que quiso también que el cielo no fuera mayor o menor.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que lo propio de la bondad es producir las cosas en el ser mediante la voluntad, de la que es objeto; por eso no es necesario que en cuanto existió la bondad divina, las cosas fueran

producidas en el ser, sino que fueran producidas según la disposición de la voluntad divina.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que en el cuerpo celeste, al ser incorruptible, hay un poder para existir siempre; pero ningún poder ni de ser ni de operar mira al pasado, sino sólo al presente o al futuro, pues nadie tiene poder respecto de algo que hizo, porque cualquier cosa que no ha sido hecha, no puede haber sido hecha, pero uno tiene poder para hacer algo ahora o después; también el poder de existir siempre, que pertenece al cielo, no se refiere al pasado sino al futuro.

3. Respecto a lo tercero hay que afirmar que no puede decirse, hablando en absoluto, que el cielo sea corruptible por el hecho de que caería en el no ser si no fuese conservado por Dios. Sin embargo que la criatura sea conservada en el ser por Dios depende de la inmutabilidad divina, y no de la necesidad de la naturaleza, hasta el punto que pueda decirse que es necesario absolutamente, cuando es necesario sólo supuesta la voluntad divina, que ha establecido esto inmutablemente; puede concederse entonces que el cielo sea corruptible de modo relativo, a saber, con esta condición: si Dios no lo conserva.

4. Respecto de lo cuarto hay que decir que todo efecto tiene una referencia necesaria a su causa eficiente, ya sea una causa natural, ya sea voluntaria. Pero no admitimos que Dios sea causa del mundo por necesidad de su naturaleza, sino por su voluntad, como arriba se ha dicho[13], por lo que es necesario que el efecto de Dios se siga no desde el momento en que la naturaleza divina existe, sino cuando ha sido dispuesto por la voluntad divina que exista, y según el modo en el que quiso que existiese.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que decir que algo existe antes del tiempo puede entenderse de dos modos. En un sentido como antes del tiempo en su totalidad y antes de todo lo que pertenece al tiempo; en este caso el mundo no ha existido antes del tiempo, porque el instante en el que comenzó el mundo, aunque no sea tiempo, sin embargo pertenece al tiempo, no ciertamente como parte, sino como término. En un segundo sentido se entiende que algo existe antes del tiempo porque existe antes de que el tiempo esté completo, y no es completo más que en el

[13] Artículo 15.

instante antes del cual existe otro instante; y en este sentido el mundo existe antes del tiempo. No es necesario, en cambio, por esto que sea eterno, porque ni tampoco el instante mismo de tiempo que en este sentido existe antes del tiempo es eterno.

6. Respecto a lo sexto hay que señalar que puesto que todo agente produce algo semejante a sí mismo, es necesario que el efecto se siga de la causa que actúa eficazmente de modo tal que conserve una semejanza con la causa. Lo mismo que lo que existe por una causa que actúa por naturaleza conserva una semejanza en cuanto tiene una forma semejante a la forma del agente, igualmente lo que existe por un agente voluntario conserva una semejanza en cuanto tiene una forma semejante a la causa, en el sentido que es producido en el efecto lo que la voluntad ha dispuesto, como es claro en las cosas artificiales respecto del artífice. Lo que la voluntad dispone no es sólo la forma del efecto, sino también el lugar, la duración y todas sus condiciones; por eso es necesario que el efecto de la voluntad se siga cuando la voluntad dispone, no desde el momento en que la voluntad existe. El efecto se asemeja a la voluntad no en el ser, sino en aquello que la voluntad dispone. En consecuencia, aunque la voluntad sea siempre la misma, sin embargo no es necesario que el efecto se siga siempre de ella.

7. Respecto a lo séptimo hay que afirmar que Dios quiere por necesidad su bondad y todo aquello sin lo cual su bondad no podría ser. Pero la producción de las criaturas no es tal; por tanto la argumentación no es concluyente.

8. Respecto de lo octavo hay que señalar que puesto que Dios ha producido las criaturas para la manifestación de sí mismo, era más conveniente y mejor que fueran producidas de manera tal que pudieran manifestarle del modo más adecuado y más expresivo. Es manifestado del modo más expresivo por las criaturas si éstas no existen siempre, porque de este modo aparece con claridad que han sido llevadas al ser por otro, y que Dios no tiene necesidad de las criaturas, y que las criaturas están absolutamente sujetas a la voluntad divina.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que la voluntad de Dios de crear el mundo es eterna; sin embargo no que el mundo fuese hecho siempre, sino que fuera hecho cuando lo hizo.

10. Respecto a lo décimo hay que afirmar que antes de que el mundo existiese no era posible que el mundo fuera hecho por alguna potencia pasiva, sino sólo por la potencia activa del agente. O también puede decirse que fue posible no por alguna potencia, sino porque, por ejemplo en una proposición de la siguiente naturaleza: "el mundo existe", los términos no son discordantes entre sí. Así, en efecto, se dice que algo es posible no según la potencia, como pone de manifiesto el Filósofo en el libro V de la *Metafísica*[14].

11. Y también por esto es patente la solución a lo undécimo.

12. Respecto a lo decimosegundo hay que afirmar que esa argumentación vale para un agente que comienza a actuar por medio de una nueva acción; la acción de Dios, en cambio, es eterna, puesto que se identifica con su sustancia. Se dice, en efecto, que empieza a actuar porque es nuevo el efecto que se sigue de la acción eterna en consonancia con la disposición de su voluntad, la cual es entendida como el principio de la acción en orden al efecto. El efecto se sigue de la acción a tenor de la condición de la forma, que es el principio de la acción; por ejemplo, el calentamiento de un objeto merced al calor del fuego está en dependencia del calor del fuego.

13. Respecto a lo decimotercero hay que afirmar que esta argumentación vale para un agente que produzca su efecto en el tiempo, sin ser sin embargo causa del tiempo; esto no ocurre en Dios, como resulta de lo dicho más arriba[15].

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que si el movimiento se entiende en sentido propio, la voluntad divina no se mueve; en cambio, hablando metafóricamente, se dice que es movida por aquello que quiere; y de este modo sólo la bondad de Dios la mueve, a tenor de lo que dice Agustín[16], que Dios se mueve a sí mismo sin lugar ni tiempo. Sin embargo, no se sigue que la producción de las criaturas haya ocurrido en el momento mismo en que ha existido la bondad divina, porque las criaturas no proceden de Dios como algo debido o por una necesidad de la bondad, puesto que la bondad divina no tiene necesidad de las

---

14 Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019 b 21-23.

15 Artículo 15.

16 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 8, 20, 39 (PL 34, col. 388).

criaturas, ni se acrecienta algo con ellas, sino que proceden de Dios por su simple voluntad.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que afirmar que puesto que la primera sucesión del tiempo es causada por la sucesión del movimiento, como se afirma en el libro IV de la *Física*[17], si es verdadero que todo instante es tanto principio como fin del tiempo, hay que decir que es verdadero que todo momento es principio y fin del movimiento; por eso, si suponemos que el movimiento no siempre ha existido ni que existirá siempre, no es necesario decir que todo instante sea principio y fin del tiempo, sino que habrá algún instante que es sólo principio, y otro que es sólo fin. Por ello es claro que esta argumentación es circular, y por eso no hay demostración; mas sin embargo es eficaz respecto a la intención de Aristóteles, que la introdujo contra una posición determinada, como ha sido dicho en el cuerpo del artículo. Muchas argumentaciones, en efecto, son eficaces contra una determinada postura a causa de lo que es establecido por los adversarios, sin ser eficaces en absoluto.

16. Respecto a lo decimosexto hay que afirmar que el instante siempre es considerado como fluyente, pero no siempre como fluyente de algo a algo, sino que en ocasiones, por ejemplo el último instante del tiempo, es fluyente sólo a partir de algo, y en ocasiones, como por ejemplo el primer instante, es fluyente sólo hacia algo.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que afirmar que esa argumentación no prueba que el movimiento haya existido siempre, sino que un movimiento circular podría haber existido siempre, puesto que a partir de las matemáticas no se puede concluir algo eficaz acerca de un movimiento real; por eso Aristóteles[18] no prueba la eternidad del movimiento a partir de su circularidad, sino que supuesto que sea eterno, muestra que es circular, ya que ningún otro movimiento puede ser eterno.

18. Y de este modo es patente la respuesta a lo decimoctavo.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que señalar que la relación de la ciencia de Dios con las criaturas es igual a la relación de lo cognoscible por nosotros con nuestro conocimiento. La

---

17 Aristóteles, *Física*, IV, 11, 219 a 1-2.

18 Aristóteles, *Física*, VIII, 8, 261 b 26-27; 9, 266 a 6-9.

ciencia de Dios, en efecto, es causa de las criaturas, como también lo cognoscible es la causa de nuestra ciencia; por eso, como lo cognoscible puede existir aunque nuestra ciencia no exista, como se afirma en las *Categorías*[19], igualmente la ciencia de Dios puede existir aunque no exista lo cognoscible por ella.

20. Respecto a lo vigésimo hay que afirmar que Dios es anterior al mundo en la duración, no ciertamente por una duración de tiempo, sino por la duración de la eternidad, porque el ser de Dios no es medido por el tiempo. Antes del mundo no existió un tiempo real, sino sólo un tiempo imaginario, en el sentido de que ahora, por ejemplo, nosotros podemos imaginar que espacios infinitos de tiempo podrían volverse hacia atrás, antes del comienzo del tiempo, en la misma eternidad.

21. Respecto a lo vigesimoprimero hay que afirmar que si se entiende que la relación de dominio se sigue a la acción por la que Dios actualmente gobierna a las criaturas, de este modo no es Señor desde la eternidad. Si se entiende, en cambio, que se sigue del mismo poder de gobernar, entonces le compete desde la eternidad. No es necesario, sin embargo, establecer las criaturas desde la eternidad, a no ser en potencia.

22. Respecto a lo vigesimosegundo hay que afirmar que Agustín[20] utiliza este razonamiento para probar la coeternidad y la coigualdad del Hijo respecto del Padre; esta argumentación, sin embargo, no es eficaz respecto del mundo, porque, puesto que la naturaleza del Hijo es la misma que la del Padre, requiere la eternidad y la igualdad con el Padre; si se la quitase, sería por envidia. La naturaleza de la criatura, en cambio, no necesita esto, y por esa razón no hay semejanza.

23. Respecto a lo vigesimotercero hay que afirmar que en el texto griego se dice: "El Señor ha reinado por los siglos de los siglos, y sigue reinando todavía"; explicando esto, Orígenes en la Glosa dice que 'siglo' significa el espacio 'de una generación, cuyo fin es conocido por nosotros'; 'por los siglos de los siglos' se entiende un inmenso espacio de tiempo, que tiene fin, aunque nosotros no podemos conocerlo; pero 'más allá' de eso se extiende el reino de Dios. De este modo 'eterno' se entiende como un

---

19 Aristóteles, *Categorías*, 7, 7 b 23-24.

20 San Agustín, *Contra Maximinum Arrianum*, 2, 7 (PL 42, col. 762).

tiempo de larga duración. En cambio, Anselmo en el *Proslogion*[21] entiende 'eterno' como evo, que nunca tiene fin; y sin embargo se dice que Dios está más allá por lo siguiente: primero, porque las cosas eviternas pueden entenderse que no existen; segundo, porque no existirían si no fueran conservadas por Dios, y por tanto no existen por sí mismas; tercero, porque no poseen todo su ser simultáneamente, puesto que en ellas hay alguna sucesión del movimiento.

24. Respecto a lo vigesimocuarto hay que afirmar que es necesario que lo que tiene un comienzo, en el caso de que comience mediante un movimiento, tenga una medida de la duración. El tiempo no empezó de este modo con la creación, por lo que el argumento no es concluyente; sin embargo puede decirse que toda medida en su género es medida por sí misma, como por ejemplo la línea por medio de la línea, e igualmente el tiempo por el tiempo.

25. Respecto a lo vigesimoquinto hay que afirmar que el tiempo no es como las cosas permanentes, cuya sustancia es totalmente simultánea; por eso no es necesario que exista todo el tiempo cuando éste empezó a existir; y por tanto nada prohíbe decir que el tiempo empezó a existir en un instante.

26. Respecto a lo vigesimosexto hay que afirmar que la acción de Dios es eterna, pero el efecto no es eterno, como se ha dicho más arriba[22]; por eso aunque Dios no haya sido siempre causa, puesto que no siempre ha existido el efecto, sin embargo no se sigue que no haya sido causa en potencia, porque su acción siempre ha existido, a no ser que la potencia se refiera al efecto.

27. Respecto a lo vigesimoséptimo hay que afirmar que según el Filósofo[23] la verdad está en la mente, no en las cosas; es, en efecto, la adecuación del intelecto a la cosa. Por ello todas las cosas que han existido desde la eternidad han sido verdaderas merced a la verdad del intelecto divino, que es eterna.

28. Respecto a lo vigesimoctavo hay que afirmar que todas las cosas que se dice que son verdaderas desde la eternidad no son cada una verdadera por una verdad distinta, sino por la única y

---

21 San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, 20.

22 En la respuesta a la objeción 12.

23 Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027 b 25-27.

misma verdad del intelecto divino, que sin embargo se relaciona con cosas diversas que deben todavía estar en su ser propio; y de este modo a partir de una diversa relación puede señalarse alguna distinción en esa verdad.

29. Respecto a lo vigesimonoveno hay que decir que la afirmación del Filósofo se refiere al discurso que existe en nuestro intelecto o en nuestro lenguaje; la verdad, en efecto, de nuestro intelecto o de nuestra palabra está causada por la existencia de la cosa. Pero por el contrario la verdad del intelecto divino es la causa de las cosas.

30. Respecto a lo trigésimo hay que afirmar que por parte del mismo Dios el *hacer* no lleva consigo nada distinto de su *decir*, puesto que la acción de Dios no es un accidente, sino su sustancia; pero el *hacer* comporta la existencia actual del efecto en su propia naturaleza, que el *decir* no comporta.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS CONTRARIOS. Por otro lado, los argumentos que se aducen en defensa de la postura contraria, aunque concluyan algo verdadero, no alcanzan esa conclusión de modo necesario, excepto el primero, que se fundamenta en una autoridad. El argumento basado en la relación entre la perspicacia del intelecto humano y el curso del tiempo, en efecto, no muestra que el tiempo ha comenzado en un momento determinado. Pudo ser, en efecto, que las investigaciones científicas hayan sido muchas veces interrumpidas, y después, tras mucho tiempo, hayan comenzado de nuevo, como dice el Filósofo[24]. La manera en que los aluviones consumen la tierra de una parte no es tal que no crezca también por otra parte debido a la mutua conversión de los elementos. También la duración de Dios, aunque en realidad sea idéntica a su naturaleza, es sin embargo diversa según la razón; por eso no es necesario que sea anterior en la duración, si es anterior por naturaleza.

---

[24] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1074 b 10-13.

ARTÍCULO 18
En decimoctavo lugar se pregunta si los ángeles hayan sido creados antes que el mundo visible

Y parece que es así.

OBJECIONES. 1. Porque Gregorio Nacianceno[1] dice que Dios pensó en primer lugar los poderes angélicos y celestes; y ese pensamiento fue su obra. Por tanto hizo a los ángeles antes de crear el mundo visible.

2. Pero hay que objetar que la palabra 'antes' expresa orden de naturaleza, no de duración. Por el contrario, Damasceno en ese mismo pasaje establece sobre este asunto dos opiniones; de éstas, una señala que los ángeles han sido creados en primer lugar, y la otra en cambio dice lo contrario. Pero nunca hubo una opinión de que los ángeles no sean por naturaleza anteriores a las criaturas visibles. Por tanto, es necesario que la afirmación señalada se entienda como orden de duración.

3. Además, Basilio dice al principio del *Hexámeron*[2]: "Antes de este mundo existía una naturaleza que nuestro intelecto podía contemplar"; y a continuación trata de los ángeles; en consecuencia, parece que los ángeles hayan sido creados antes que este mundo.

4. Además, la Escritura trata al principio del *Génesis* de aquellas cosas que fueron hechas junto con el mundo visible; pero acerca de los ángeles no hace ninguna mención. En consecuencia, parece que los ángeles no fueron creados con el mundo, sino antes que el mundo.

5. Además, lo que está ordenado a la perfección de algo como a su fin, es posterior a ello. Pero el mundo visible está ordenado a

---

1 San Gregorio Nacianceno, *Oratio* 38 *(In Teophania sive Natalitia Salvatoris)*, 9 (PG 36, coll. 320-321). Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 17, 19 (= II, 3, PG 94, col. 873).

2 San Basilio de Cesarea, *In Hexaemeron*, I, 5, trad. latina de Eustazio (PG 30, col. 874) (= PG 29, col. 13).

la perfección de la naturaleza intelectual, porque, como dice Ambrosio[3], Dios, que es invisible por naturaleza, hizo la obra visible, mediante la cual pudiera conocérsele. Y únicamente puede ser conocido por la criatura racional. Por tanto, la criatura racional fue hecha antes que el mundo visible.

6. Además, todo lo que existe antes del tiempo existe antes que el mundo visible, porque el tiempo comenzó con el mundo visible. Pero los ángeles fueron creados antes del tiempo, pues no existía el tiempo antes del día, y los ángeles fueron creados antes que el día, como dice Agustín[4]. Por tanto, los ángeles fueron creados antes que el mundo visible.

7. Además, Jerónimo dice en el comentario de la *Epístola a Tito*, capítulo I[5]: "Los años de nuestro tiempo no son ni siquiera seis mil; y ¿cuántas eternidades debe pensarse que han existido antes, cuántos tiempos en los que los ángeles sirvieron a Dios y estuvieron bajo su mando?". Pero el mundo visible comenzó con nuestro tiempo. En consecuencia, los ángeles existieron antes que el mundo visible.

8. Además, es propio del sabio producir ordenadamente su efecto. Pero los ángeles preceden en nobleza a las criaturas visibles. Por tanto debieron ser los primeros producidos en el ser por Dios, artífice sapientísimo.

9. Además, Dios, en cuanto es bueno, hace a otros partícipes de su bondad. Pero los ángeles eran capaces de la dignidad de preceder en la duración a la criatura visible. Por tanto, parece que así les haya sido conferido por la suma bondad de Dios.

10. Además, el hombre es llamado 'microcosmos' porque comporta una semejanza con el 'macrocosmos'. Pero en el hombre, su parte más noble, a saber el corazón, se formó antes que las demás, como dice el Filósofo[6]. Por tanto, parece que los ángeles, que son la parte más noble del macrocosmos, fueron creados antes que las criaturas visibles.

---

3 San Ambrosio de Milán, *In Hexaemeron*, I, 4, 16-5, 17 (PL 14, coll. 141-142).

4 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 1, 9, 15 (PL 34, col. 352-355).

5 San Jerónimo, *Super epistulam ad Titum*, 1, 2 (PL 26, col. 594).

6 Aristóteles, *La reproducción de los animales*, II, 4, 739 b 34-740 a 23; 5, 741 b 15-17.

11. Además, como dice Agustín[7], a partir de la obra del segundo día la Escritura conmemora la creación de las cosas en tres ocasiones. En efecto dice en primer lugar: "Dijo Dios, hágase el firmamento". En segundo lugar: "Y así fue hecho". Y en tercer lugar: "hizo Dios el firmamento". Lo primero se refiere al ser de las cosas en el Verbo, lo segundo al ser de las cosas en el conocimiento de los ángeles, en cuanto los ángeles adquieren el conocimiento de las cosas que han de ser hechas, y lo tercero al ser de la criatura en su naturaleza propia. Pero en el momento en que la criatura visible debía ser hecha, todavía no existía. Por tanto, los ángeles existieron y tuvieron conocimiento de la naturaleza visible antes de que ésta existiera.

12. Pero habría que objetar que esto se refiere a la producción de la criatura en cuanto a la adquisición de su forma no en cuanto a la originaria creación. Por el contrario, según la opinión de Agustín[8], la creación de la naturaleza visible no precede en el tiempo a la concesión a ella de su forma. Por tanto, si el ángel existió antes de la concesión de la forma a la criatura visible, existió también antes de su creación.

13. Además, el decir de Dios es la causa del hacerse de la criatura; esto no parece que pueda referirse a la generación eterna del Verbo, ya que ésta se realizó desde la eternidad y no se repite en el transcurso de los tiempos, mientras que sin embargo la Escritura reitera que cada día Dios ha dicho algo. No puede entenderse tampoco como una locución corporal, bien porque todavía no existía ningún hombre que pudiera oír la voz de Dios que hablaba, bien porque habría sido necesario que hubiese sido formada alguna otra criatura corpórea antes de la formación de la luz, puesto que la voz corporal no se produce más que tras la formación de un cuerpo. En consecuencia, parece que ha de referirse a esa locución espiritual por la que Dios habla a los ángeles, y de este modo parece que el conocimiento de los ángeles esté presupuesto como causa para la producción de las criaturas visibles.

14. Además, como se ha dicho más arriba, la Sagrada Escritura reitera por tres veces la producción de las cosas; la primera hace referencia al ser de las cosas en el Verbo, la segunda al ser

---

7 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 2, 7, 15-8, 19 (PL 34, col. 268-270).

8 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 1, 15, 29 (PL 34, col. 257).

de las cosas en el conocimiento angélico, la tercera al ser en su naturaleza propia. Pero la primera de éstas precede a la segunda tanto por la duración como por la causa. En consecuencia, igualmente la segunda precede a la tercera en la duración y la causa, es decir, el conocimiento angélico precede a la existencia de las criaturas visibles.

15. Además, no se requiere un orden menor en la salida de las cosas desde el principio que en el regreso de las mismas a su fin. Pero en el regreso de las cosas hacia su fin, la ley de la divinidad ha establecido, como dice Dionisio[9], que las últimas se dirijan al fin mediante las intermedias. Por tanto, las criaturas corpóreas, que son las ínfimas, sencillamente proceden de Dios mediante las criaturas angélicas, que son intermedias, y de este modo los ángeles preceden a las criaturas corpóreas, como las causas al efecto.

16. Además, las cosas que son absolutamente dispares no pueden constituir una asociación. Pero los ángeles y las criaturas visibles son absolutamente dispares. Por tanto, no pueden estar asociadas en la creación, de modo tal que sean producidas a la vez. Sería también un desorden que los ángeles fueran creados después que las criaturas visibles. Por tanto han sido creados antes que las criaturas visibles.

17. Además, en *Eclesiástico* I, 4 se dice: "antes de todas las cosas fue creada la sabiduría"; esto no puede referirse al Hijo de Dios, que es la sabiduría del Padre, ya que Él no es creado, sino engendrado. Por tanto, la sabiduría angélica, que es una criatura, ha sido hecha antes que todas las demás cosas.

18. Además, Hilario dice en el libro *Sobre la Trinidad*[10]: "¿Qué hay de admirable en confesar que Jesucristo nuestro Señor ha existido antes de los siglos, ya que también Dios ha hecho a los ángeles antes que el mundo?". Pero el Hijo de Dios ha precedido a todos los siglos, no sólo en el orden de la dignidad, sino también en el de la duración. Por tanto, también los ángeles al mundo visible.

19. Además, la criatura angélica es intermedia entre la naturaleza divina y la corpórea; también el evo, que es la medida del ángel, es intermedia entre la eternidad y el tiempo. Pero Dios en

---

9 Pseudo-Dionisio, *De ecclesiastica hierarchia*, 54.

10 San Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, 12, 37 (CCL 62A, 607).

su eternidad existió antes que los ángeles y la criatura visible. Por tanto también los ángeles en su evo existieron antes que el mundo visible.

20. Además, Agustín[11] afirma que los ángeles han existido siempre. Pero no puede decirse que la criatura corpórea haya existido siempre. En consecuencia, los ángeles han existido antes que la criatura corpórea.

21. Además, los movimientos de la criatura corpórea se realizan con la ayuda de las criaturas espirituales, como manifiestan Agustín[12] y Gregorio[13]. Pero el motor precede al móvil. Por tanto los ángeles han existido antes que las criaturas visibles.

22. Además, Dionisio[14] asimila la acción divina sobre las cosas a la acción del fuego en los cuerpos que sufren el fuego. Pero el fuego obra antes en los cuerpos próximos que en los alejados. En consecuencia también la bondad divina ha producido antes las criaturas angélicas más próximas a Él mismo, que las criaturas corpóreas que están más distantes de Él, y de este modo los ángeles han existido antes que el mundo.

POR EL CONTRARIO. 1. En el inicio del *Génesis* 1, 1 se dice: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". A esto una glosa de Agustín[15] afirma que por cielo se entiende la naturaleza angélica, y por tierra la naturaleza corpórea. Por tanto, los ángeles fueron hechos junto con la naturaleza corpórea.

2. Además, una glosa de Estrabón[16] sobre ese mismo pasaje afirma que por cielo se entiende ahí el cielo empíreo, que apenas producido se llenó de ángeles. Por tanto, los ángeles fueron hechos junto con el cielo empíreo, que es una criatura visible.

---

11 San Agustín, *De civitate Dei*, 11, 9 (CCL 48, 330).

12 San Agustín, *De Trinitate*, 3, 4, 9 (CCL 50, 135-136).

13 San Gregorio Magno, *Diálogos*, IV, 5, 8.

14 Dioniso Pseudo-Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 13, 3; 15, 2.

15 San Agustín, *De civitate Dei*, 11, 33 (CCL 48, 354).

16 Cfr. Pseudo-Remigio de Auxerre (Walafrid Strabo?), *In Genesim*, 1, 1 (PL 131, coll 54-55).

3. Además, el hombre es llamado microcosmos porque tiene semejanza con el macrocosmos. Pero en el hombre el alma y el cuerpo se hacen conjuntamente. Por tanto, también en el macrocosmos las criaturas angélicas y las corpóreas se hacen conjuntamente.

RESPUESTA. Hay que decir que en esto todos los doctores católicos han estado de acuerdo en que los ángeles no han existido siempre, por cuanto han sido producidos en el ser a partir de la nada.

Algunos sin embargo establecieron que los ángeles no tuvieron comienzo junto con el mundo visible, sino antes del mundo visible. A sostener esto les movieron diversas razones.

Algunos, en efecto, consideraron que las criaturas corpóreas no fueron producidas según una primera intención de Dios, y afirmaron que la ocasión para producirlas Dios la había tenido a partir del mérito o del demérito de la criatura espiritual. Orígenes mantuvo que desde el principio habían sido creadas conjuntamente todas las criaturas inmateriales o racionales, y que ellas eran todas iguales, como la justicia divina exigía. No parece, en efecto, que pueda existir la desigualdad en lo dado, si se respeta la justicia, salvo que la desigualdad sea el motivo de la diversidad del mérito o el demérito. Por eso admitió que antes de la diversidad de las criaturas que vemos, habría habido una diversidad de mérito y demérito, de tal modo que según esto algunas de las criaturas espirituales se habían unido más a Dios, y habían sido promovidas a los más altos grados de la jerarquía angélica, y en cambio las que habían pecado más, fueron encadenadas a los cuerpos más groseros e innobles, como si la misma diversidad de los méritos hubiera exigido que fueran producidos por Dios diversos grados de cuerpos[17].

Agustín[18], en cambio, rechaza esta postura. En efecto, la causa por la que habían sido producidas las criaturas, tanto las corporales como las espirituales, es claro que no es otra cosa que la bondad de Dios, en cuanto que sus criaturas, creadas por su bondad,

---

17 Orígenes, *De principiis*, I, 7, 4.

18 San Agustín, *De civitate Dei*, 11, 23 (CCL 48, 341-343).

representan a su modo la bondad increada. Por lo cual la Escritura afirma[19] de cada una de las obras de Dios y después de todas a la vez: "Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas", como si dijera que Dios creó a las criaturas para que poseyeran la bondad. En cambio, según la opinión aludida las criaturas corpóreas no han sido creadas porque era bueno que existieran, sino para castigar la maldad de la criatura espiritual. Se seguiría también que el orden del universo que ahora vemos existiría por casualidad, por cuanto ocurre que diversas criaturas racionales pecaron de modos diversos. En efecto, si todas hubiesen pecado de manera igual, ninguna diversidad de naturalezas, según ellos, habría en los cuerpos.

B) Rechazada esta postura, otros a partir de la consideración de la naturaleza de las sustancias espirituales, que son más dignas que cualquier naturaleza corpórea, pensaron que las sustancias espirituales fueron creadas antes que las corpóreas, de tal modo que la naturaleza espiritual creada como es intermedia en el orden entre Dios y la criatura corpórea, fuese también intermedia en la duración. Esta opinión, puesto que ha sido afirmada por grandes doctores, por ejemplo, Basilio, Gregorio Nacianceno y algunos otros, no debe ser condenada como errónea.

C) Pero si se considera con diligencia otra opinión, que es la de Agustín y de otros doctores, que ahora es también comúnmente sostenida, se encontrará más razonable. En efecto, los ángeles no sólo han de ser considerados absolutamente, sino también en cuanto son parte del universo; y este modo de considerarlos es tanto más digno de atención por cuanto el bien del universo es superior al bien de cualquier criatura particular, como el bien del todo es más relevante que el bien de una parte. Considerando, pues, los ángeles como partes del universo, les compete el ser creados juntamente con la criatura corpórea. En efecto, la creación de un todo parece que no puede ser más que única. En cambio, si los ángeles hubieran sido creados separadamente, parecerían absolutamente ajenos al orden de la criatura corporal, como constituyendo por sí mismos un universo distinto. Por eso hay que decir que los ángeles fueron creados a la vez con la criatura corporal, sin que deba despreciarse la otra opinión.

---

19 *Génesis*, 1, 31.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1, 2 y 3. Y de este modo es clara la respuesta a las tres primeras objeciones, porque se fundamentan en la segunda opinión de las señaladas.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que como afirma Basilio en el primer libro del *Hexámeron*[20], Moisés, el legislador, al comienzo del *Génesis* empezó a exponer el origen de la criatura visible, omitiendo la criatura espiritual, que había sido creada previamente, acerca de la cual no hace ninguna mención, porque hablaba a un pueblo rudo, que no estaba en condiciones de captar los conceptos espirituales. Según Agustín[21], en cambio, cuando dice: "en el principio creó Dios el cielo y la tierra", por cielo se entiende la criatura espiritual, de la misma manera que por tierra la criatura corpórea. La razón por la que se trata la creación de los ángeles con la metáfora del cielo y no explícitamente, puede reconducirse a la razón ya aludida, la rudeza del pueblo, y también para evitar la idolatría, a la cual estaban inclinados, a la que se les daría ocasión si además de un solo Dios se mencionaran muchas sustancias espirituales, que fuesen más nobles que el cielo, y sobre todo porque tales sustancias eran consideradas dioses por los gentiles. En cambio, según Estrabón[22], y otros autores anteriores, por el cielo, del que se trata en el pasaje aludido, se entendía el cielo empíreo, que es la morada de los santos ángeles, por metonimia, como cuando se menciona el continente por el contenido.

5. Respecto a lo quinto hay que señalar que como dice Agustín[23], los ángeles no conocen a Dios a partir de las criaturas visibles; por eso las criaturas visibles no han sido hechas para mostrar a Dios a los ángeles, sino a la criatura racional, que es el hombre; con esto se prueba que el hombre es el fin de las criaturas. Pero el fin, aunque sea primero en la intención, es sin embargo lo último en la realización; por esa razón el hombre fue hecho el último.

---

20 San Basilio de Cesarea, *In Hexaemeron*, I, 5, trad. latina de Eustazio (PG 30, col. 874) (= PG 29, col. 13).

21 San Agustín, *De civitate Dei*, 11, 33 (CCL 48, 354).

22 Cfr. Pseudo-Remigio de Auxerre (Walafrid Strabo?), *In Genesim*, 1, 1 (PL 131, coll 54-55).

23 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 2, 8, 17 (PL 34, col. 270).

6. Respecto a lo sexto hay que decir que según Agustín[24], la creación del cielo y de la tierra no ha precedido en la duración la formación o producción de la luz; y por esto piensa que la creación de la naturaleza espiritual no haya sido anterior al primer día en duración, sino sólo según un cierto orden de naturaleza, porque la sustancia espiritual y la materia informe, consideradas según su propia esencia, no están sometidas a las alteraciones del tiempo; por eso no puede sostenerse que la criatura espiritual haya sido hecha antes que la corpórea, porque también antes de la creación de la luz se hace alusión a la creación de la criatura corpórea, a la que se alude mediante el vocablo 'tierra'. Según otros, en cambio, la creación del cielo y de la tierra pertenece al primer día, porque el tiempo fue creado con el cielo y la tierra, aunque la distinción de los tiempos en relación al día y a la noche haya comenzado por la luz; se establece, por tanto, que el tiempo ha sido una de las cuatro cosas creadas en primer lugar, las cuales son la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia informe y el tiempo.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que Jerónimo está hablando de la opinión de los doctores antiguos.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que ese razonamiento sería válido si cada una de las criaturas hubiese sido producida como existente en sí de modo absoluto; en efecto, de este modo lo lógico sería que cada una hubiera sido creada separadamente en consonancia con el grado de su bondad. Pero ya que todas las criaturas son producidas como partes de un mismo universo, lo adecuado es que todas procedan a la vez para constituir un único universo.

9. Respecto a lo noveno hay que afirmar que, aunque perteneciera a una cierta dignidad de la criatura espiritual el haber sido creada antes que la criatura corpórea, sin embargo eso no está en consonancia con la dignidad y la unidad del universo.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que aunque el corazón se forme antes que los demás miembros, sin embargo la generación del entero cuerpo del animal es única y continua; no es que con una generación se forme separadamente el corazón y después sucesivamente con otras generaciones los demás miembros con

---

[24] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 1, 5.

intervalos de tiempo. En la creación de los ángeles y de las criaturas corpóreas no puede decirse que hayan sido creados con una sola acción, es decir, la criatura espiritual antes que la corporal, como si el universo hubiese sido producido en un proceso continuado; en efecto, producir sucesivamente se da cuando se producen aquellas cosas que son producidas a partir de una materia, en la cual una parte es más cercana que otra a su acabamiento; por eso en la originaria creación de las cosas no hay lugar para la sucesión, aunque puede tener lugar en la formación de las cosas a partir de la materia creada; por esa razón los doctores que pensaron que los ángeles han sido creados antes que el mundo, mantuvieron como absolutamente distinta la creación de los ángeles y la de los cuerpos, y afirmaron que entre ambas había habido una gran duración. Además, es necesario que en el animal el corazón se forme antes porque la capacidad del corazón actúa en orden a la formación de los demás miembros. En cambio, la criatura espiritual no actúa en orden a la creación de las criaturas corpóreas, puesto que crear es exclusivo de Dios. Por eso el Comentador[25] critica a Platón, por haber dicho que Dios primero creó los ángeles y después les encargó a ellos la creación de las criaturas corpóreas.

11. Respecto a lo undécimo hay que señalar que Agustín habla sobre la producción de las criaturas corporales no por referencia a la creación originaria, sino por referencia a la implantación en ellas de la forma.

12. Respecto a lo duodécimo hay que decir que si se sostiene que todas las cosas han sido creadas a la vez en la forma y en la materia, no se dice que la criatura espiritual ha tenido conocimiento de la criatura corpórea que debía ser hecha, porque la implantación en ella de su forma debiese suceder en un tiempo futuro, pero se puede afirmarlo porque era conocida como futura, en cuanto que era considerada en su causa, en la que existía en modo tal que podría proceder a partir de ella, lo mismo que quien conoce un arca en los principios a partir de los que se hace, puede decirse que conoce cómo ha de ser hecho.

---

[25] Averroes, *In XI Metaphysicorum*, com 44, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII (Venecia 1562), Minerva, Frankfurt a. M. 1962, f. 328rF.

13. Respecto a lo decimotercero hay que afirmar que el decir de Dios hace referencia a la generación eterna del Verbo de Dios, en el cual desde la eternidad existe la razón de todas las criaturas que han de ser creadas. Sin embargo, la expresión 'Dijo Dios' no se repite habitualmente respecto a cada una de las obras, como haciendo referencia a algo temporal, sino porque aunque el Verbo sea uno en sí mismo, sin embargo en él está la razón propia de las criaturas singulares. En consecuencia, de este modo la palabra de Dios es atribuida a cada una de las obras singulares como razón propia de la obra que ha de ser hecha, para que una vez que la obra ha sido realizada no sea necesario preguntar por qué esa obra ha sido hecha, puesto que antes de la creación de la obra ha sido dicho 'Dijo Dios', como cuando alguien queriendo asignar la causa de alguna cosa, comienza por el conocimiento de la causa.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que el ser de las cosas en el Verbo es la causa del ser de las cosas en su naturaleza propia; pero el ser de las cosas en el conocimiento angélico no es causa del ser de las cosas en su naturaleza propia; y de este modo no hay semejanza.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que señalar que la cosa se ordena al fin por su operación. Ahora bien, no se produce en el ser merced a su operación, sino sólo mediante la acción de la causa agente. Por eso es más adecuado que las criaturas superiores cooperen con Dios en conducir a las criaturas inferiores al fin que en su producción.

16. Respecto a lo decimosexto hay que afirmar que aunque las criaturas corpóreas y las espirituales sean diferentes según sus naturalezas propias, sin embargo están conectadas según el orden del universo, y por eso es necesario que hayan sido creadas a la vez.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que decir que esa cita del *Eclesiástico*, según Agustín[26] se refiere a la sabiduría creada que existe en la naturaleza angélica; ésta, sin embargo, según él, no ha sido creada antes en el tiempo sino en dignidad. En cambio, según Hilario en el libro *Sobre los Sínodos*[27], se refiere a la sabi-

---

[26] San Agustín, *Confesiones*, 12, 15, 2 (CCL 27, 225).

[27] San Hilario de Poitiers, *Liber de Synodis seu de fide orientalium*, 17-18 (PL 10, coll. 493-495).

duría increada, que es el hijo de Dios; ésta es denominada a la vez creada y engendrada, como puede verse en *Proverbios* VIII, 22, 55 y en diversos lugares de la Escritura, para excluir toda imperfección del nacimiento del Hijo de Dios. En efecto, en la creación hay imperfección por parte de lo que es creado, en cuanto es llevado al ser a partir de la nada, pero hay perfección por parte del que crea, que sin cambio suyo produce las criaturas. En el nacimiento ocurre lo contrario, porque éste lleva consigo perfección por parte de lo que es nacido en cuanto recibe la naturaleza del que engendra, pero hay imperfección por parte del que genera por el modo de la generación inferior, en cuanto que el engendrador genera con un cambio suyo, o con una división de su sustancia. Y por tanto se dice que el Hijo de Dios es a la vez creado y engendrado, para excluir con la noción de creación el cambio del que engendra, y con la de nacimiento la imperfección del engendrado, de tal modo que con ambas se alcance una comprensión perfecta.

18. Respecto a lo decimoctavo hay que afirmar que Hilario está hablando de la opinión de los antiguos doctores.

19. Respecto a lo decimonoveno hay que decir que Dios es causa de la naturaleza angélica, mientras que la naturaleza angélica no es causa de la naturaleza corpórea, y por ello no se trata de un caso semejante.

20. Respecto a lo vigésimo hay que afirmar que no se dice que los ángeles han existido siempre porque hayan existido desde la eternidad, sino porque han existido en todo tiempo, ya que en todo momento en que hubo tiempo existieron ángeles. Y en este sentido también las criaturas corpóreas han existido siempre.

21. Respecto a lo vigesimoprimero hay que decir que el motor no precede necesariamente en el tiempo al móvil, pero puede preceder en dignidad, como es claro en el alma y el cuerpo.

22. Respecto a lo vigesimosegundo hay que decir que en la acción del fuego sobre los cuerpos, debe considerarse un doble orden, a saber, el orden de la situación y el del tiempo. El orden de situación existe en toda acción del fuego por el hecho de que toda su acción está ligada a una situación y ejerce más plenamente su acción en los cuerpos más cercanos a él. Por eso, alejándose su efecto se debilita tanto que al final cesa totalmente. El orden del tiempo, en cambio, no se da en toda acción del fuego, sino sólo en aquella en que él actúa con un movimiento. Por eso cuan-

do el fuego ilumina y calienta los cuerpos, en el proceso de calentamiento se guarda un orden de situación y de tiempo, pero en la iluminación, que no es un movimiento, sino término de un movimiento, existe sólo el orden de situación. En consecuencia, puesto que la acción de Dios en lo que se refiere a la creación existe sin movimiento, no hay una semejanza (entre la acción de Dios y la del fuego) en cuanto al orden del tiempo, sino sólo en cuanto al orden de la situación. En efecto, en la acción espiritual los diversos grados de naturaleza equivalen a las diversas situaciones en la acción corporal. Por tanto, la semejanza propuesta por Pseudo-Dionisio estriba en que lo mismo que el fuego derrama más plenamente su fuerza en los cuerpos más cercanos a él, igualmente Dios distribuye más copiosamente su bondad en las cosas más cercanas a Él por su grado de dignidad.

ARTÍCULO 19

En decimonoveno lugar se pregunta si los ángeles pudieron existir antes que el mundo visible

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. En efecto, todas las cosas que poseen una característica tal por la que dos de ellas no pueden existir como distintas en un sólo lugar, requieren una diversidad de lugar. Pero dos ángeles no pueden existir en el mismo lugar, como se afirma comúnmente. Por tanto, no puede decirse que existan dos ángeles distintos salvo que existan en dos lugares distintos. Pero antes de la criatura visible no había lugar, puesto que el lugar, según el Filósofo[1], no es sino el último límite del cuerpo que lo contiene. Por tanto, los ángeles no pudieron existir antes que el mundo visible.

2. Además, la producción de la criatura corpórea no quita nada a los ángeles de su poder natural. En consecuencia, si cuando el mundo visible no estaba creado los ángeles pudieron existir sin lugar, también ahora que el mundo visible ha sido hecho podrían existir sin lugar; esto parece falso, porque si no existieran en un lugar, no existirían en ninguna parte, y de este modo parecería que no existen.

3. Además, Boecio dice que todo espíritu creado tiene necesidad de un cuerpo. Pero el ángel es un espíritu creado. Por tanto, necesita de un cuerpo, y por tanto no ha podido existir antes que la criatura corpórea.

4. Pero se podría objetar que no tiene necesidad de cuerpo para existir, sino sólo para realizar su ministerio. Por el contrario, el ministerio de los ángeles se ejerce donde nosotros existimos, a saber, en este mundo. Pero los ángeles tienen un lugar corpóreo también fuera de nuestra morada, a saber, en el cielo empíreo. Por

---

1 Aristóteles, *Física*, IV, 4, 212 a 20.

tanto, no sólo tienen necesidad de un cuerpo en un lugar corporal sólo por nuestro servicio.

5. Además, es imposible imaginar el antes y el después sin tiempo. Pero si los ángeles hubieran existido antes que el mundo, el principio en el que los ángeles empezaron a existir hubiera sido antes del principio en el que el mundo visible comenzó a existir. En consecuencia, el tiempo habría comenzado antes que el mundo visible; esto es imposible, puesto que el tiempo sigue al movimiento, y el movimiento al móvil. Por tanto, es imposible que los ángeles hayan existido antes que el mundo.

POR EL CONTRARIO. Lo que en las criaturas no implica contradicción es posible para Dios. Pero que los ángeles existan, sin que exista ninguna criatura visible, no implica ninguna contradicción. Por tanto, no le fue imposible a Dios producir los ángeles antes que el mundo.

RESPUESTA. Se ha de afirmar que, como dice Boecio[2], en las realidades divinas lo mismo que en todas las realidades incorpóreas, es preciso no dejarse llevar por la imaginación; porque al ser la imaginación la continuación del sentido, como el Filósofo[3] pone de manifiesto, la imaginación no puede ir más allá de la cantidad, que es sujeto de las cualidades sensibles. Algunos, no percatándose de esto y siendo incapaces de transcender la imaginación, no alcanzaron a concebir algo más que como una cosa que posee una situación, y por esta razón algunos autores antiguos dijeron que lo que no está en un lugar no existe, como se dice en el libro IV de la *Física*[4].

Y a partir de un error semejante algunos autores modernos dijeron que los ángeles no pueden existir sin la criatura corpórea, entendiendo los ángeles como cosas que imaginaban como distin-

---

2 Cfr. Boecio, De Trinitate, c. 2, en *Opuscula Sacra*, I, ed. R. Peiper, Teubner, Lipsiae 1871, 152.

3 Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 3, 428 b 11-13.

4 Aristóteles, *Física*, IV, 1, 209 a 23.

tamente situadas; esto es ofensivo para la afirmación de los antiguos de que los ángeles pudieron existir antes que el mundo, y ofensiva también para la dignidad de la naturaleza angélica, la cual, puesto que es por naturaleza anterior a la criatura corpórea, de ningún modo depende de la criatura corpórea. Y de este modo decimos absolutamente que los ángeles pudieron existir antes que el mundo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En consecuencia, respecto a lo primero hay que decir que lo que impide que dos ángeles estén en un solo lugar indivisible no es su distinción, sino la confusión de sus operaciones; por tanto el argumento no es consecuente.

2. Respecto a lo segundo hay que afirmar que también ahora nada prohíbe que los ángeles no estén en un lugar, si quisieran, aunque estén siempre en un lugar a causa del orden por el que la criatura espiritual gobierna a la corporal, según Agustín[5].

3. Respecto a lo tercero hay que afirmar que, como el mismo Boecio expone, los ángeles tienen necesidad de cuerpo sólo en cuanto a su ministerio, no en cuanto a que su naturaleza sea completa.

4. Respecto a lo cuarto hay que señalar que los ángeles están en el cielo empíreo, en cuanto a que éste es un lugar congruente con la contemplación, y no porque sea necesario para la contemplación.

5. Respecto a lo quinto hay que afirmar que esa anterioridad y posterioridad no nos obliga a pensar un tiempo real antes del mundo, sino sólo un tiempo imaginario, como se ha dicho en el artículo 17, en la cuestión sobre la eternidad o la creación del mundo.

---

5 San Agustín, *De Trinitate*, 3, 4, 9 (CCL 50, 135-136).

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

San Agustín, 28; 30; 31; 32; 33; 35; 40; 44; 48; 55; 67; 77; 80; 81; 84; 85; 89; 95; 96; 107; 113; 119; 139; 140; 141; 146; 148; 150; 151; 153; 177; 179; 188; 190; 194; 195; 197; 198; 199; 200; 202; 203; 209

San Ambrosio de Milán, 194

Anaxágoras, 79; 82; 86; 166; 184; 185

San Anselmo, 14; 146; 151; 163; 190

Aristóteles, 6; 7; 8; 13; 19; 20; 23; 24; 25; 30; 31; 37; 44; 45; 48; 51; 52; 53; 55; 57; 58; 64; 66; 70; 78; 79; 82; 84; 86; 90; 91; 92; 93; 94; 96; 97; 100; 101; 105; 108; 111; 112; 114; 117; 118; 120; 121; 122; 129; 130; 131; 132; 133; 141; 142; 145; 150; 151; 153; 155; 159; 163; 175; 179; 180; 184; 185; 188; 189; 191; 192; 194; 207; 208

Averroes, 50; 105; 120; 202

Avicebrón, 69

Avicena, 8; 11; 15; 27; 34; 45; 83; 112; 118; 126; 147; 166; 176

San Basilio de Cesarea, 193, 200

Boecio, 8; 15; 49; 81; 87; 111; 138; 139; 145; 163; 207; 208; 209

Empédocles, 52; 166; 184; 185

Fulgencio, 51

San Gregorio de Nisa, 99; 105; 110; 129

San Hilario, 136; 152; 153; 196; 203; 204

San Jerónimo, 111; 194; 201

San Juan Damasceno, 34; 141; 146; 193

Macrobio, 108; 151

Maimónides, 67; 182

Orígenes, 95; 113; 167; 172; 190; 198

Pedro Lombardo, 34

Pitágoras, 53; 57

Platón, 44; 45; 83; 84; 111; 116; 140; 161; 167; 202

Pseudo-Dionisio, 29; 33; 47; 48; 51; 54; 55; 59; 91; 149; 155; 162; 175; 196; 205

Sobre las causas, 12; 23; 31; 34; 36; 37; 40; 43; 72; 81; 94; 108
Sobre los dogmas de la Iglesia, 95; 110; 123
Sobre los Sínodos, 203